الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم اللغة العربية و آدابها

صور البيان في تفسير الزمخشري

رسالة قدمت لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة

إعداد : عبد الجليل مصطفاوي

إشراف الدكتور : الزبير دراقي

1421 هـ 1422 هـ

2000 م 2001 م

بسم الله الرحمان الرحيم

و قل اعمَلوا فسيرى اللهُ
عملَكم و رسولهُ و المؤمنون

التوبة 105

الإهداء

إلى روح والدي الذي فاح عطرًا و قرآنًا و شهادة.

إلى والدتي، شجرة الخير و النماء و التضحية.

إلى زوجي و أولادي أسماء، و إيمان مريم، و زينب،

و محمد هشام الذين سرقت من أعمارهم ساعات و أيامًا

جلست فيها إلى كتبي و دفاتري ..

إلى مُزعة القلب.. ياسين الذي انطفأ قبل الاحتضان.

إليهم جميعا حبي و مودتي و امتناني

عبد الجليل

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمــة

كان اتصالي بالزمخشري، لأوّل مرّة، حينما كنت طالباً في جامعة حَلَب أعدّ رسالة الماجستير.و يومَها هزّتني تحليلاتُه و تخريجاته البلاغية؛ فكنت كلّما وقفت على لطيفة من بدائع شرحِهِ، و تحاسين كلامه دعوتُ له بالرّحمة، و طفقت أتأمّلُ ما أوتي من حسن التأويل، و سحرِ البيان و مقدرة على الغوص في أعماق النصّ القرآني لكشف أسراره و سمات إعجازه.

و كنت أحسّ كأنّني واحدٌ من الذين قال عنهم في مقدّمة الكشّاف ((و لقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية، الجامعين بين علم العربية و الأصول الدينيّة كلّما رجعوا إليَّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب أفاضوا في الاستحسان والتعجّب، و استطيروا شوقاً إلى مصنّف يضمُّ أطرافاً من ذلك)). وَ يَوْمَها أيضاً عزمتُ على أن أتفرّغَ، بعد إنجاز رسالتي، للنظر في تفسيره الذي أتى فيه بالأعاجيب.

و أشهد أنّي ما تأثّرْتُ بأحدٍ – من علمائنا الأجلاّء بعد ابن جنّي و عبد القاهر – قدر تأثّري بالزمخشري الذي شدّتني مكْنُته البيانية، و قوّة حُجّته في الإقناع و التأثير التي أقرَّ بها خصومُه قبل أصحابه.

و قد ضربتُ صفحاً عن كلِّ ما قيل عن تفسيره، و التحذير من قراءته، و ما وُسِمَ به من سوء المعتقد، و ما طعن عليه في الجرأة على ذات الله؛ لأنّني كنت مشغوفاً فقط بتحليلاته العميقة لصور البيان، و فهمِهِ لتشابكات الأساليب القرآنية و دلالاتها؛ فجاء كشّافُه صورة رائعة لتفسير القرآن لما وفّق فيه من ((ضمان التكثير من الفوائد و الفحص عن السَّرَائر)).

و قد كان في نيّتي، أوّل الأمر، أن أتناول كلّ الجوانب البلاغية في الكشّاف، إلاّ أنّني عدلت عن ذلك حذَرَ الإطالة التي قد تفضي بي إلى الإخلال بالصّورة الحقيقية لبلاغة الزمخشري التي تشعَّبَتْ أفنانُها حتّى شملت كلّ الفنون، و لا سيما المعاني و البيان. أليس هو القائل: ((و لله درّ

أمرِ التنزيل و إحاطته بفنون البلاغة و شعبها. لا تكاد تستغرب منها فنّاً إلا عثرتَ عليه منه على أقوم مناهجه و أسدّ مدارجه)). و من ثمّ قرّ في خَلَدي أن أتتبَّع آراءه في البيان، و أفرد ذلك ببحثٍ يُلِمُّ بكلِّ هذه الآراء، و يصنّفها تصنيفاً علمياً و يُخْضِعها للمتابعة و التّمحيص.

و ممّا شجَّعَني على اختيار البحث في هذا الموضوع أمورٌ عدّة منها:

– **أولاً**: تصريحُ الزمخشري في مقدّمة تفسيره باعتماده على عِلْمَيْ المعاني و البيان اللذين بدونهما لا يتأتّى لأحدٍ، و إن برَعَ في كلِّ العلوم، الكشف عن حقائق القرآن و لطائفه و الغوص في أسرارِ إعجازه؛ لأنَّهما علمان مختصان بالقرآن. ثمّ يكون قد تمَهَّلَ في ((ارتيادهما آونة، و تعب في التنقير عنهما أزمنة، و بعثته على تتبّع مظانّهما هِمّةٌ في معرفة لطائف حجّة الله، و حرصٌ على استيضاح معجزة رسول الله بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ)).

– **ثانيا**: ميلي الطبيعي إلى الدراسات البلاغيَّة و الفنِّية، و لا سيما ما اهتمَّ منها بالقرآن الكريم و نظمه و أساليبه؛ لأنَّ ذلك سيمكّنني من معاشرة أعظم كتاب في الدنيا و مصاحبته مدّة طويلة قراءة، وفهماً و استيعاباً. ففي نفسي من التعظيم لكتاب الله، و الإكبار له، ما ملأ عليَّ حياتي، منذ كنت طفلاً أجلس في الكُتّاب أسمع آياته، و أتمايلُ مع إيقاعِها السّاحر على الرغم من أنّي – وقتئذ – لم أكن أعي معانيه البعيدة و أسراره العميقة.

– **ثالثاً**: كما أنّي أتوخّى من وراء هذه الدراسة أن أستخلص من الكشّاف – الذي يشتملُ على علوم أخرى في اللغة كالأصوات، و النحو، و الصرف و القراءات – كلّ صور البيان؛ فأقرن الأشباه بالنظائر، و أظهر جهد الزمخشري في علم البيان. و غايتي أنْ أكفي المتطلّعَ إلى البلاغة عند الزمخشري مؤنة الجهد، و الجدِّ و التنقير كما يقول الجاحظ.

و أشير إلى أنّه قد سبقني إلى النظر في بلاغة الكشّاف كثيرٌ من الدارسين، و من أبرزهم الدكتور مصطفى الصاوي الجويني في كتابه (منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه)، و الدكتور درويش الجندي و مُؤلَّفه (النظم القرآني في كشّاف الزمخشري)، و الدكتور شوقي ضيف الذي خصَّصَ مساحةً من كتابه (البلاغة تطوّر و تاريخ) للحديث عن جهود الزمخشري و إضافاتِه البلاغية، و الشيخ عويضة في كتابه المختَصَر (الزمخشري المفسّر البليغ)؛ فضلاً عن أنَّ معظم المهتمّين بالدرس البياني و الإعجازي قديماً و حديثاً، لم يغفلوا الحديث عن فضل الرجل في حقل البلاغة العربية.

و **لعلّ أوْجَهَ** هذه الكتب على الإطلاق هو كتاب الدكتور محمد حسنين أبو موسى (البلاغة القرآنية في تفسير الزَّمخشري و أثرها في الدراسات البلاغية) الذي جمع فيه كلّ ما يتّصل بالدّرس البلاغيّ، و بذل جهوداً محمودة تشهد له بالسَّبق في هذا الميدان. غير أنّه مع إحاطتِه بكلِّ المسائل البلاغية وحديثه المستفيض عن جهود السابقين للزمخشري و اللاحقين جعلت منه كتاباً، مع قيمته العلميَّة، لا يتوسَّعُ في بعض المسائل التوسّع الكافي؛ لأنّ الإحاطة الشاملة بكلِّ المسائِل البلاغية في سِفرٍ واحد لا يمكن أن تقدِّمَ الصورة الحقيقية لجهود الرجل و فضائله كما أتصوّر.

و من هنا رأيت أن أوجّهَ عنايتي إلى أحد أقسام البلاغة العربية، و هو البيان؛ ليتسنّى لي الإحاطة بجهد الزمخشري في هذه الحَلْبةِ كاملاً. و قد أخذ مني ذلك الوقت، و الجهد الجهيد، و المتابعة الجادّة التي استغرقت سنوات طويلة؛ لأنّني حاولتُ أن أكون أميناً في نقلِ آراء الزمخشري كما أرادها، و ليس ذلك بالأمرِ اليسير.

و **قد وضعت** لهذا البحث خطَّة رأيت أنّها تحيط بكلِّ ما أروم الوصول إليه، و تتمثّل في مدخلٍ و خمسة فصول. تحدَّثتُ في المدخل عن أثر المعتزلة في الدرس البلاغيّ مركِّزاً على أربعة أعلامٍ هم: بشر بن المعتمر، و الجاحظ، و الرّماني و ابن جنّي؛ لأنني وجدت أنّ كثيراً من آرائهم غَدَتْ عمدة كلِّ اللاحقين لهم. أمّا إغفالي للقاضي عبد الجبار، فمردّه إلى انهماكِ الرّجل في تأصيل مبادئ الاعتزال، و تركيزه على المجاز في اللغة باعتباره سلاحاً للردّ على ما يخالف الأصول الخمْسة في مذهب المعتزلة.

و تناوَلتُ في الفصل الأوّل فنّ التشبيه، فدرست أقسامَه في الكشّاف، و أشرت إلى كلّ ما يتّصل به كالتمثيل و المثل الذي بيّنتُ أنه يتّصل، عند الزمخشري و عند غيره من العلماء، بكلِّ صور البيان. و خلصْتُ إلى أنّ فنّ التشبيه قد نضَج قبل الزّمخشري، إلاّ أنَّ بصماتِه مسَّتْ كثيراً من فروعِه و أبوابه.

و عالجتُ في الفصل الثاني المجاز اللغوي بقسميه المعروفين: الاستعارة و المجاز المرسل. أمَّا الاستعارة، فذكرت أقسامها و تفريعاتها، ووقفت فيها عندَ جهود الزمخشري، و تركيزه على وظائفها الأسلوبية داخل النّصّ القرآني. و أمّا المجاز المرسل، فقد استقصيت كلّ علاقاته الواردة في الكشّاف؛ منبّهاً على أنَّ كثيراً من شواهده صارَتْ أمثلة نموذجية في قواعد المتأخرين.

و تناولتُ في الفصل الثالث المجاز العقلي الذي كان الزمخشري يُسمِّيه غالباً المجاز الإسنادي؛ فبيَّنت أنَّه هو الذي حدّدَ علاقاته و ملابساته التي استفاد منها اللاحقون. كما أشرتُ إلى أنَّ هذا الفنَّ صار وسيلة بيانيّة مهمّة في يد الزَّمخشري يردُّ بها كلّ ما يجافي مبادئه في الاعتزال.

و كان الفصل الرابع خاصاً بالحديث عن الكناية والتعريض اللذين استطاع الزمخشري أن يميّز بينهما تمييزاً علمياً دقيقاً، و يقف على آثارهما المعنوية و الفنّية داخل السياقات المختلفة، و ما يتّسمان به من الإيماء، و الإشارة و الرّمز. و على الرغم من أنّ القدماء قَدْ توسَّعوا في الحديث عن هذين الفنين، إلاّ أنّ الزَّمخشري استطاع أن يفجِّرَ كثيراً من مكنوناتهما داخل النصوص، و يتنبّه على المعاني الإضافية التي يخرجان إليها، و خصوصاً التعريض.

و عرضتُ في الفصل الخامس إضافات الزمخشري و جهوده في دراسة صور البيان؛ فبيَّنت أنَّ الرجلَ استطاع أنْ يُثريَ حقل البلاغة العربية بتطبيقاته، و التصاقه بالنّص القرآني تحليلاً، و محاورة و تأويلاً. فقد فتح أمام البلاغيين المتأخّرين كثيراً من المنافذ التي أعانتهم في وضع قواعدهم و ترتيب نظرياتهم.

كما وقفت ، في هذا الفصل أيضاً،عند جهوده في دراسةِ النظم القرآني وتراكيبه وألفاظه، و بيّنت مدَى قدرته على الغوص في أعماق الأساليب البيانية؛ يساعدُه في ذلك ثقافة علمّية واسعة، و ذكاء حادّ و طاقة على فهم النصوص و أحوال مساقاتها و مقتضيات و ورودها على هيئة معينة.

وكان عُمْدَتي في هذا البحث جملة من المصادر و المراجع التي رأيتُ أنّها تُفيد موضوعي؛ و هي قسمان: أساسية و ثانوية. أمّا الأساسية، فقد أعانتني كثيراً في الوقوفِ على جهود الزمخشري و إضافاتِه في حقل البيان و معظمها كتبٌ تراثيّة في البلاغة و النقد كتأويل مشكل القرآن، و نقد الشعر، و كتاب الصّناعتين، و الوساطة بين المتنبي وخصومه، والعمدة، و دلائل الإعجاز، و أسرار البلاغة، و مفتاح العلوم، و المثل السائر، و الإيضاح، و الإتقان في علوم القرآن و غيرها.

و أمّا الثانوية، فهي كتب مساعدةٌ أفادتني كثيرٌ من إشاراتها في إضاءة جوانب من بحثي؛ فمنها ما أخذت منه و نقلت عنه، و منها ما اكتفيت بقراءته، و الاستئناس به و الاهتداء بمنهجه و طريقة عرض مادته. و معظم هذا القسم من الكتب الحديثة في البلاغة و النقد و الدراسات اللغوية و الأدبية.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة التأصيلية على المنهج الوصفي الذي يقوم على الاستقراء، و التحليل و المقارنة؛ لأنّني رأيت أنّه يتناسب مع طبيعة موضوعي الذي أبغي من ورائه الوقوف على جهود الزمخشري، و مدَى مساهمته في إغناءِ حقل البلاغة العربية و تغذية فنونها بتطبيقاته الفذّة؛ ممّا يستدعي مقارنة جهوده بجهود السابقين له و اللاحقين.

و بعد:

لأستاذي الكريم الدكتور الزبير دراجي كلّ الامتنان، و التقدير و العرفان على ما بذلَه من جهد في قراءة هذه الرسالة و تقويم ما اعوجّ منها. فقد ظلّ يشجّعني، طوال عكوفي على إنجازها، ببذل الوُسع في إخراجها إلى الناس على الصورة المقبولة. و كانت نصائحه، و توجيهاته و قراءته الدقيقة لفصولِها دعماً معنوياً قوياً، و شحنة متجدّدة يتقدمان بي شيئًافشيئًا نحو استكمالِها و الإحاطة بكلِّ جوانبها. و لا أمْلِك في هذا المقام إلاّ الاعتراف له بالفضل و حسن الرعاية، و سأظلُّ أدين له بذلك ما أورق الشجر، كما قال الشاعر.

و لله سبحانه و تعالى الحمد و الشكر، من قبلُ من بعدُ، على ما هدَى و أنعم وأعان، و على ما وفّق إلى سواءِ السبيل. فهو، سبحانه، المستعان على كلِّ قصد و عمل ﴿إليه يصعدُ الكلِمُ الطيِّبُ و العملُ الصالحُ يرفعُه﴾.

تلمسان في 18 صفر 1421 هـ.

الموافق ل 22 ماي 2000م.

المدخل:

أثر المعتزلة في الدرس البلاغي.

تمهيد:

ظلت البلاغة العربية في أدوار نشأتها و تطورها، و لزمن طويل، تسير بتؤدة و بطء في بعض الأحيان، و لكن بثبات؛ و لم تتضح معالمها الأساسية إلاّ في القرون المتأخرة على يد أبي يعقوب السكاكي (ت 626 هـ) الذي مخض زبدتَها، و هذب مسائلها، و رتب أبوابها.[1]

و الحق أن السكاكي الذي استفاد من جهود سابقيه - عبد القاهر الجرجاني و الزمخشري و الرازي و غيرهم[2] - استطاع بعقله القادر، و ذهنه الحاد أن يضع كل فن من فنون البلاغة في الباب الذي يناسبه، و يضع له الفروع و الأصول، و يقرّب الأشباه من النظائر. و ذلك عمل لا يستهان به، و إن ابتعد أحيانا بالبلاغة العربية عن النص الأدبي.[3]

و قبل أن تعرف البلاغة العربية أقسامها الثلاثة المعروفة، كانت مباحثها مشوشة الملامح، تختلط بالدراسات النقدية والأدبية وبحوث الإعجاز القرآني .وظلّت مصطلحات البلاغة، و الفصاحة، و البيان، و الخطابة و البديع مسميات متقاربة الدلالة في كتب القدماء.[4]

و حتى عندما ظهر كتاب ((البديع)) للشاعر العباسي عبد ا لله بن المعتز. (ت 296هـ) الذي يعد أوّل من فتح باب التخصص في الدرس البلاغي[5] ، فإن صاحبه كان يخلط بين أقسام البلاغة الثلاثة. فمصطلح البديع عنده يشمل فنون البلاغة كلّها، و لا يعني القسم الثالث من أقسامها المعروفة؛ فقد درس الجناس، و الطباق و تجاهل العارف إلى جانب الاستعارة، و التشبيه و الكناية.

---

(1) ينظر مقدمة ابن خلدون: د. ط، دار العودة - بيروت، ص: 458. و ينظر أيضا جواهر الأدب في أدبيات و إنشاء العرب: أحمد الهاشمي، ط 29، دار الكتب العلمية - بيروت، 1403هـ - 1983م، ص: 434 و المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني: د. أحمد جمال العمري، د. ط، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1410هـ - 1990م، ص: 7 -8.

(2) قال السكاكي في معرض تفصيله لأقسام الاستعارة: "و اعْلَمْ أن الكلام في جميع ما ذكر من الأمثلة في الأنواع الخمسة قول الأصحاب، و لعل لي في البعض نظرا." مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي، د. ط، دار الكتب العلمية - بيروت، د. ت، ص: 165. و قد تردد اسم عبد القاهر و الزمخشري و غيرهما في مواضع كثيرة من كتابه.

(3) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري و أثرها في الدراسات البلاغية: د. محمد حسنين أبو موسى، د. ط، دار الفكر العربي، د. ت، ص: 506.

(4) ينظر المباحث البلاغية: 81 - 82.

(5) لعله أوّل من كرّس فكرة الاستقلال في البحث البلاغي، فكتابه المذكور يشمل مباحث البلاغة و حدها، بخلاف سابقيه الذين كانت آراؤهم في البلاغة ترد موزعة و مبثوثة في تضاعيف كتبهم كأبي عبيدة، و الجاحظ، و ابن قتيبة، و المبرّد.

و نسجل هنا أنّ البلاغة العربية، في مراحلها الأولى، كانت تتأثر بمختلف العلوم كالفقه، و التفسير، و الأدب، و النقد و علم الكلام. و قد ساهمت في نماء مباحثها، و إغناء أصولها طوائف كثيرة، و طبقات مختلفة الاهتمامات و المشارب من فقهاء، و شعراء، و مفسرين، و لغويين، و رواة، و كتّاب، و نقاد، و فرق فلسفية؛ فضلا عن مجالس الخلفاء والأمراء، و النساء، و ما كان يدور فيها من حديث عن الأدب، و النقد و كلّ ما له علاقة بالبيان و فنون القول.[6]

و لعلّ من أكثر هذه الطوائف إغناء للبحث البلاغي، و إرساء لأسسه و أصوله هي طبقة المتكلّمين، ولاسيما المعتزلة، بحكم اتّصالهم بالقرآن، و طول نظرهم في نظمه، و تأليفه، و أساليبه و دلالات ألفاظه و معانيه.

فقد كانت صلتهم بالأبحاث اللغوية و البلاغية وثيقة متينة الأواصر[7]؛ فاستطاعوا أن يثروا المكتبة القرآنية ببحوثهم في الإعجاز القرآني، و مؤلفاتهم تشهد لهم بالمقدرة، و العلم و سعة الاطلاع.[8] و كان أثرهم في الدرس اللغوي عامة، و البلاغي خاصة واضحاً جلياً؛ إذ وسّعوا ميادين النقد، و ابتدعوا كثيرا من أصول البلاغة[9] ، واتخذوا من دراسة البيان ((قاعدة صلبة يرتكزن عليها في دراسة إعجاز القرآن و سبيلا يأخذ بيدهم إلى معرفة أحكامه، و الوقوف على أهدافه، و طرق الاستدلال بأساليبه و تعبيراته على إثبات هذا الإعجاز، و الرد على من أنكره)).[10]

---

[6] ينظر في تاريخ البلاغة العربية: د. عبد العزيز عتيق، د. ط، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1970م، ص: 15 و 49 و المباحث البلاغية: 39.

[7] ينظر في تاريخ البلاغة العربية: 23.

[8] ينظر أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري: د. عبد الحكيم بلبع، ط 2، دار نهضة مصر للطباعة و النشر – القاهرة، 1969، ص: 186 و المعتزلة بين الفكر و العمل: علي الشابي و أبو لبابة حسن و عبد المجيد النجار، ط 2، الشركة التونسية للتوزيع، 1986، ص: 159.

[9] ينظر أدب المعتزلة: 175 و البيان العربي: الدكتور بدوي جبانة، دار العودة – بيروت 1972، ط 5، ص: 33 و 37 و المباحث البلاغية: 86

[10] المباحث البلاغية: 9. تتصل مؤلفات المعتزلة في معظمها بالقرآن الكريم، و قد ذكر لهم ابن النديم كتبا منها: ((متشابه القرآن في نظمه و تأليفه)) لمحمد بن يزيد الواسطي، و ((نظم القرآن)) لابن الإخشيد و ((إعجاز القرآن)) للرّماني. ينظر الفهرست: محمد بن إسحاق النديم، حققه و قدم له: د. مصطفى الشويمي، د. ط، الدار التونسية للنشر – تونس و المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر، 1406هـ – 1985م، ص: 182-183 و 287. و ينظر أيضا منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه: د. مصطفى الصاوي الجويني، ط 2 دار المعارف بمصر، 1968، ص: 65 و ما بعدها.

و قد مكنّهم طول تأملهم في القرآن الكريم، و نظرهم في أساليبه و معانيه، و مقابلة متشابهه بمحكمه من الوقوف على أسرار إعجازه، و بلاغة نظمه؛ فحفلت كتاباتهم بكثير من المباحث في البلاغة و الأسلوب؛ مما عاد على البحث البلاغي بالنفع الكبير[11].

فالمؤكد، كما يذكر الدكتور عبد الحكيم بلبع، أنّ المعتزلة أغنوا البلاغة العربية باجتهاداتهم، و كونوا لأنفسهم نظرية بلاغية ((ابتدعوها من ثقافتهم، ومراسهم الطويل لفنون القول، و أساليب الكلام))[12].

و سنحاول، هاهنا، أن نتوقّف عند جهود بعض علماء المعتزلة الذين كانت بصماتهم ظاهرة على البلاغة العربية عبر مراحل نموّها و تطورها؛ لنبيّن مدى مساهمتهم في هذا الحقل، و لنقف على جهودهم الجليلة في البيان و الفصاحة، و إحاطتهم بفنون القول، و طرائق التعبير المتنوعة، و معرفتهم بأسرار الكلام و مخبوءات الأساليب و ظلالها[13].

---

(11) ينظر الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة: د. ناصر حامد أبو زيد، ط 1، دار التنوير للطباعة و النشر – بيروت، 1982، ص: 5. و المباحث البلاغية: 26. و لعلّ السرّ في ذلك أن المعتزلة هم الذين انبروا للرد على الطاعنين في القرآن و المتهجمين عليه من زنادقة و ملحدين، و يهود و نصارى بعد أن تسلّحوا بسلاح أعدائهم؛ فأحاطوا بمختلف المذاهب الفلسفية و الآراء الدينية، و استعانوا بالعقل للإقناع و التأثير، و تزوّدوا بفنون الجدل و المناظرة. ينظر الحيوان للجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط 3، دار إحياء التراث العربي – بيروت: 1388هـ – 1969م، ج 1 ص: 188– 189 و 208.

و ينظر شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي، د. ط، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د. ت، ج3 ص 202. و ينظر العقل و الحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي: د. عبد الستار الراوي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر – بيروت، 1400هـ – 1980م، ص: 121–125، و المعتزلة بين الفكر و الاعتزال: 158–159، و المباحث البلاغية: 26، و ينظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم: د. محمود كامل أحمد، د. ط، دار النهضة العربية للطباعة و النشر – بيروت، 1983، ص: 139 – 140.

يقول الدكتور عبد الحكيم بلبع بأنه لم يكن بدّ أمام المعتزلة – حين وحدوا أعداء الإسلام متسلحين بالمنطق، و الفلسفة و سائر العلوم العقلية – من أن يقبلوا على هذه ((الثقافات و يتزودوا بها حتى يكونوا متسلحين بنفس السلاح... و هكذا نرى أنّ المعتزلة قد استطاعوا بثقافتهم الواسعة أن يقوموا بدور لم يتسنّ لغيرهم القيام به، فهم قد لاءموا بين ثقافة الإسلام، و ثقافة اليونان، و استطاعوا أن يوافقوا بين الدين و الفلسفة.. و من ناحية أخرى فإن المعتزلة أيضا هم وحدهم الذين تصدوا بحماسة للدفاع عن الدين و حمايته من ذلك الصراع الديني الذي احتدم منذ استقرار حركة الفتح و امتزاج المسلمين بغيرهم من أهل الديانات و العقائد الأخرى.. و قد كان لاعتزاز المعتزلة بالعقل أثرٌ في التفكير الإسلامي)).
أدب المعتزلة: 169–173. و ينظر منهج الزمخشري في تفسير القرآن: 63 و ما بعدها و مفهوم العدل في تفسير المعتزلة: 90–91.

(12) أدب المعتزلة: 175. و ينظر العقل و الحرية: 125–129.

(13) ينظر أدب المعتزلة: 191.

1- بشر بن المعتمر[14] :

لعلّ أوّل من يصادفنا من المعتزلة في هذا المقام هو بشر بن المعتمر (ت 210هـ) الذي كان وجهاً بارزاً من وجوه الكلام، إلى جانب بروزه في الأدب، و البيان و البلاغة.[15]

و تعدّ صحيفته المشهورة التي نقلها الجاحظ كاملة في البيان و التبيين[16] ، من أبرز الوثائق في تاريخ البلاغة العربية؛ لما حوته من نظرات فذة و حقائق جليلة في حقل البيان، والنقد و الإبداع[17] . وإنّ قراءة متأنية لتفضي بنا، بلا ريب، إلى القول إن الرّجل قد وضع كثيراً من الأسس التي أصبحت بعده من أهم مصادر المتأخرين في أحاديثهم، و مقالاتهم، و مصنّفاتهم؛ يفيدون منها و يترسّمون تعاليمها، و يستمدّون من إشاراتها و إيحاءاتها كثيراً من الآراء و التفريعات الجديدة، و القواعد البلاغية[18] .

أ – يبدأ بشر صحيفته بتوجيه النصح إلى المبدع كي يختار الوقت المناسب للإبداع؛ أي الوقت الذي يكون فيه الذهن خالياً من أي شاغل و النفس مستجيبة نشطة؛ ذلك أن النفس لا تكون مستعدة للإبداع في كلّ الأحوال، و اختيار الأوقات المناسبة سيوفر على المبدع عناء المكابدة و المجاهدة و المطاولة التي تفضي، لا محالة، إلى التكلف و الإكراه الذي لا يترك النفس على طبيعتها فيما تأتيه من التعبير عن مكنوناتها و خباياها.

---

(14) هو أبو سهل الهلالي، من أئمة المعتزلة و رؤسائهم في بغداد، و يسمى أتباعه البشرية. له كتب منها ((متشابه القرآن)) و ((كتاب الردّ على المجوس)) و ((كتاب الرد على اليهود)) و ((كتاب التوحيد)) و ((كتاب الرد على المرجئة)).. و له قصيدة من أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين لآرائه. ينظر الحيوان: 405/6، و الفهرست: 183 و 711، و الفرق بين الفِرق:عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق و تعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، د. ط، دار المعرفة للطباعة و النشر – بيروت، د. ت، ص: 156، و لسان العرب: ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير و محمد أحمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي، د. ط، دار المعارف بمصر، د. ت، 1554/2، مادة (ربح).

(15) ينظر أمالي المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد) للشريف المرتضى تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، دار الكتاب العربي – بيروت، 1387هـ – 1967م، ج: 2 ص: 186–187، و ضحى الإسلام: أحمد أمين، ط 10، دار الكتاب العربي – د. ت، 141/3.

(16) ينظر البيان و التبيين: الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د. ط، دار الجيل و الفكر للطباعة و النشر و التوزيع – بيروت، د. ت، 135/1–139.

(17) ينظر في تاريخ البلاغة العربية: 25 و 31 و البيان العربي: 59 و الزمخشري المفسر البليغ: الشيخ كامل محمد عويضة، ط 1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1994م، ص: 96.

(18) ينظر في تاريخ البلاغة العربية: 31 و ينظر البلاغة الشعرية في كتاب البيان و التبيين للجاحظ: د. محمد علي زكي صباغ، ط 1، المكتبة العصرية صيدا–بيروت، 1418هـ–1998م، ص: 233.

و دلالات التراكيب (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني): د. محمد حسنين أبو موسى، منشورات جامعة قاريونس–بنغازي، ط 1، 1399هـ–1979م، ص: 20.

فالنفس لابدّ أن تكون مثل الجدول الذي يسيل بيسر و سهولة. يقول:((خذ من نفسك ساعة نشاطك و فراغ بالك و إجابتها إياك؛ فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً، و أشرف حسباً، و أحسن في الأسماع، و أحلى في الصدور، و أسلم من فاحش الخطاء، و أجلب لكلّ عين و غرّة، من لفظ شريف و معنى بديع. و اعلم أنّ ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكدّ و المطاولة و المجاهدة، و بالتكلف و المعاودة))[19] . و لعلّ ابن قتيبة (ت 276هـ) تأثر بهذا القول حين جعل للشعر أوقاتاً ((يسرع فيها أتيّه، و يسمح فيها أبيّه))، و نقل كلاماً للفرزدق يقول فيه: ((أنا أشعر تميم، و ربما أتت عليّ ساعة و نزع ضرس أسهل عليّ من قول بيت))[20] .

ب – ثم يتطرق إلى مسألة هامة في الدرس البلاغي، و هي علاقة اللفظ بالمعنى و ضرورة المزاوجة بينهما، فينصح المبدع بالابتعاد عن التوعّر، و التعقيد و الغموض؛ لأنّ ذلك مفسدة للمعنى و اللفظ معاً. يقول: ((و إياك و التوعّر، فإن التوعّر يسلمك إلى التعقيد، و التعقيد هو الذي يستهلك معانيك، و يشين ألفاظك. و من أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً؛ فإنّ حقّ المعنى الشريف اللفظ الشريف، و من حقّهما أن تصونهما عمّا يفسدهما و يهجّنهما))[21] .

فالمنزلة الأولى التي ينبغي للمبدع التماسها هي أن يختار من الألفاظ أنسبها، و من المعاني أكشفها ((فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقاً عذباً، و فخماً سهلاً، و يكون معناك ظاهراً مكشوفاً، و قريباً معروفاً))[22] .

ج – و يشير عقيب ذلك إلى قضية أخرى هامة، و هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال باعتبارها عمود البلاغة و أساسها؛ فلا يمكن للكلام أن يوصف بالحسن و البلاغة بدونها. و المبدع الناجح و البليغ التام هو الذي يستطيع أن يخاطب كل فئة بما يناسبها من الكلام. و ذلك، في نظره، هو مناط الصواب و المنفعة.

---

(19) البيان و التبيين: 1/135-136.

(20) الشعر و الشعراء: ابن قتيبة، قدم له الشيخ حسن تميم و راجعه و أعدّ فهارسه الشيخ محمد عبد المنعم العريان، ط 3، دار إحياء العلوم- بيروت، 1407هـ - 1987م، ص: 35. و قد قام الدكتور مصطفى سويف بطرح سؤال- ضمن أسئلة أخرى- يتعلق بأوقات الإبداع المناسبة على مجموعة من الشعراء، و كانت إجاباتهم قريبة مما ذكره بشر في الصحيفة؛ إذ سجلوا أنّ وقت الإبداع و أسبابه تختلف، و ليس هناك وقت معين. ينظر الأسس النفسية للإبداع في الشعر خاصة: د. سويف، د. ط، دار المعارف بمصر، 1959م، ص: 210-211 و 228-229.

(21) البيان و التبيين: 1/136.

(22) البيان و التبيين: 1/136.

فالمعنى لا يشرف بشرف الخاصة، أو يتضع بوضاعة العامة ((و إنّما مدار الشرف على الصواب و إحراز المنفعة، مع موافقة الحال، و ما يجب لكل مقام من المقال.. فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، و بلاغة قلمك، و لطف مداخلك، و اقتدراك على نفسك إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، و تكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدّهماء، و لا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام))[23] .

د – و ينتقل بشر بالمبدع إلى المنزلة الثانية، و هي منزلة من يتعاطى صنعة الأدب، ولكنّ نفسه و طبيعته لا تطاوعه في أوّل وهلة؛ فينصحه بالانصراف عن الإبداع، دون أن يكون هذا الانصراف مثار ضجر أو قلق نفسي بالنسبة إليه. و يذكر هنا أمراً مهماً و هو أنّ للكلمات مواضع و أوطاناً تحنّ إليها، و متى أجهد المبدع نفسه، و هي متأبية، قاده ذلك إلى التكلّف و إلى إنزال الكلمات في غير أوطانها و القوافي في غير مراكزها؛ فتغدو مضطربة قلقة و متنافرة ممّا سيعرضه إلى انتقاد من هو أقل شأناً منه؛ و لذلك ينصحه بمعاودة الكرّة في ساعات النشاط و فراغ البال قائلاً: ((فإنّك لا تعدم الإجابة و المواتاة، إن كانت هناك طبيعة أو جريت من الصناعة على عرق))[24].

هـ – أمّا المنزلة الأخيرة، فهي منزلة من شحّت طبائعهم، و تأبّى عليهم القول، و استعصى على نفوسهم الإبداع، و جفّت في نفوسهم و قرائحهم أزهار الكلام. و هؤلاء- من الخير لهم- التحوّل إلى فنّ يرون في نفوسهم ميلاً إليه. يقول:((فالمنزلة الثالثة أن تتحوّل من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك، و أخفّها عليك؛ فإنّك لم تشتهه، و لم تنازع إليه إلاّ و بينكما نسب. و الشيء لا يحنّ إلا إلى ما يشاكله))[25].

و – و يخلص بشر إلى أنّ البلاغة تقتضي من المتكلم أن يعرف أقدار المعاني، و أن يوازن بينها و بين أقدار المستمعين ((فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاماً، و لكلّ حالة مقاماً)).[26]

---

[23] و قد علّق الجاحظ على ذلك بقوله:((أما أنا فلم أرَ قطّ أمثل طريقة في البلاغة من الكُتّاب؛ فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعّراً وحشياً، و لا ساقطاً سوقياً)). البيان و التبيين: 1/ 136 – 137.

[24] البيان و التبيين: 1/ 138.

[25] المصدر نفسه 138/1.

[26] المصدر نفسه 1/ 138 – 139.

فالمعاني تختلف، و الأحوال تتباين، و المستمعون فئات و طبقات و لكلّ موضوع ما يناسبه من الألفاظ، و لكلّ مقام ما يلائمه من القول. و البلاغة هي مراعاة كلّ هذه المناسبات و الأحوال. يقول: ((فإن كان الخطيب متكلّماً تجنّب ألفاظ المتكلّمين، كما أنّه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلّمين، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، و إلى تلك الألفاظ أميل، و إليها أحنّ و بها أشغف)).[27]

و الذي لا شكّ فيه أنّ هذه الصحيفة بما حوته من آراء في الإبداع و النقد، و المعاني و الألفاظ، و مقتضيات الكلام و ضروراته، كانت موضع تأثّر من معظم البلاغيين الذين جعلوا منها دستوراً و أصلاً مهمّاً من أصول البلاغة.[28]

2 – الجاحظ[29]

حينما يذكر الجاحظ (ت 255هـ) تعود إلى الذاكرة قصّة وفاة هذا الرجل الذي أحبّ الكتاب، و أفنى عمره في اقتنائه و الحصول عليه. و قد ذكر ابن النديم حبّه للعلم، فقال:((لم يقع بيده كتاب قطّ إلاّ استوفى قراءته، كائناً ما كان، حتّى إنّه كان يكتري دكاكين الورّاقين، و يبيت فيها للنظر)).[30]

---

[27] المصدر نفسه 1/ 139.

[28] ينظر البلاغة تطور و تاريخ: د. شوقي ضيف، ط 7، دار المعارف بمصر، 1987م، ص:41 و الزمخشري المفسر البليغ 96 و دلالات التراكيب: 20.

[29] هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، الكناني الليثي، تلمذ لأبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي، المعروف بالنظام المعتزلي ، و أصبح واحدا من شيوخ المعتزلة في البصرة. و لأبي عثمان تصانيف كثيرة في مختلف الفنون، ذكر له ياقوت الحموي 128 مؤلفاً، منها:((الحيوان)) و ((البيان و التبيين)) و ((البخلاء)) و ((الصرحاء و الهجناء)) و ((صياغة الكلام)) و ((العرجان و البرصان)) و ((العرب و العجم))...و كان مع فضائله مشوّه الخلق، و إنما قيل له الجاحظ لجحوظ عينيه و نتوءهما. توفي سنة 255هـ، و قد جاوز السبعين. ينظر في ترجمته: معجم الأدباء: ياقوت الحموي، د. ط، دار المأمون- القاهرة، 1355هـ – 1937م، 16/ 106-110، و وفيات الأعيان: ابن خلّكان، تحقيق: د. إحسان عباس، د. ط، دار صادر – بيروت، د. ت، 3/ 470-475، و الفهرست: 151، و أمالي المرتضى: 1/ 194 و 199، و شذرات الذهب: 2/ 122، و بغية الوعاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د. ط، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د. ت، 2/ 228.

و قد حاول عبد القاهر بن طاهر البغدادي السني (ت 429هـ) التقليل من مكانة الجاحظ في الأدب، فقال متحاملاً عليه و على أصحابه من الجاحظية:((هؤلاء أتباع عمرو بن بحر الجاحظ. و هم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي تروق بلامعنى و اسم يهول، و لو عرفوا جهالته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه انساناً، فضلاً عن أن ينسبوا له إحساناً... و من افتخر بالجاحظ سلّمناه إليه)). الفرق بين الفرق: 175-177.

[30] الفهرست: 515. و ينظر أمالي المرتضى: 1/ 193.

و آراء الجاحظ في البلاغة مبثوثة في تضاعيف مصنّفاته المختلفة، و لا يمكن الوصول إليها إلاّ بالتأمل، و طول التصفّح و القراءة المتأنية.[31] و يظهر ذلك خاصة في كتابيه (البيان و التبيين) و(الحيوان)، اللذين تتوزّع فيهما جهوده في البلاغة العربية و النقد الأدبي.[32]

و الواقع أنّ الجاحظ قد ساهم في رسم الخطوط الهامّة لمسار الدرس البلاغي، و أشار إلى كثير من مباحثه و قضاياه التي أفاد منها دارسو البلاغة، و النقد، و الأدب في العصور التي تلت[33].

و لا عجب في ذلك فهو ((إمام من أئمة البلاغة، و علم مفرد في أساليب البيان، و ذوّاقة لم تعرف العربية مثيلاً له في التعرّف على طعوم الكلام، و اختلاف مذاقاته))[34] .

و سنقف، ههنا، مع جهوده في علم البيان خاصّة؛ لما لذلك من صلة بموضوع البحث وحدوده[35] . و البيان عند الجاحظ كلمة جامعة لمختلف فنون القول و وسائل التعبير و التواصل

---

(31) ينظر الصناعتين (الكتابة و الشعر): أبو هلال العسكري، تحقيق: د. مفيد قميحة، ط 1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1401هـ – 1981م، ص: 13، و العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، د. ط، دار الرشاد الحديثة–الدار البيضاء، د. ت 1/ 171، و الموجز في تاريخ البلاغة العربية: د. مازن المبارك، ط 2، دار الفكر–دمشق، 1979م، ص: 54، و من قضايا التراث العربي: د. فتحي أحمد عامر، د. ط، منشأة المعارف بالإسكندرية، د. ت، ص: 26.

(32) ينظر ضحى الإسلام: 1/ 412 و نحو بلاغة عربية: د. محمد عبد المنعم خفاجي و د. عبد العزيز شرف، د. ط، مكتبة غريب– القاهرة، 1977م، ص: 4.

(33) ذكر ابن خلدون أنّ أصول النقد و الأدب، و فنون القول مأخوذة من أربعة دواوين: أدب الكتاب لابن قتيبة، و البيان و التبيين للجاحظ، و الكامل للمبرد، و النوادر لأبي علي القالي ((و ماسوى هذه الأربعة فتبع لها، و فروع عنها)).

المقدمة: 460 و ينظر الإعجاز في دراسات السابقين (دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية و معاييرها): عبد الكريم الخطيب، ط 1، دار الفكر العربي–بيروت، 1974، ص: 174.

(34) الإعجاز في دراسات السابقين: 164.

(35) جهود الجاحظ في المعاني و البديع كثيرة، فقد أشار إلى ضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال (ينظر الحيوان: 282/1 و 39/3) و علاقة اللفظ بالمعنى (ينظر البيان و التبيين: 83/1 و 139 و 141 و الحيوان: 39/3 و 131–132 و 312–313) و قضية الترادف في اللغة التي لا تعني عنده المساواة التامة (ينظر البيان و التبيين: 250/1)، و ذكر أن لكلّ مبدع معجمه اللغوي و ألفاظه التي تتردد في شعره أو نثره (ينظر الحيوان: 366/3)، و لعلّه من أوائل القائلين بأن إعجاز القرآن في نظمه و تأليفه، في كتابه ((نظم القرآن)) الذي أشار إليه في مؤلفه الحيوان: 9/1 و 86/3، و ذكره ابن النّديم في الفهرست: 182، و جاء ذكره في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني: تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط 5، د. ت، ص 6. و في الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري، د. ط، دار المعرفة–بيروت، د. ت، 3/1. و قد تطورت فكرة النظم عند المتأخرين كالرّماني (ت 384هـ)، و القاضي عبد الجبار (415هـ)، و لا سيما عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ). ينظر الباقلاني و كتابه إعجاز القرآن: عبد الرؤوف مخلوف، د. ط، منشورات دار مكتبة الحياة–بيروت، 1978م، ص:39.

أما جهوده في البديع، فلا يستهان بها أيضا؛ فقد تحدث عن السجع و موقف الرسول(ص) منه و ردّ على من ادعى تحريمه (ينظر البيان و التبيين: 287/1) و ذكر أسلوب الحكيم الذي سمّاه ((اللغز في الجواب)) و مثل له بشواهد كثيرة (ينظر البيان و التبيين: 147/2–148 و 282 و 6/4)، و ((المذهب الكلامي)) الذي قال عبد الله ابن المعتز إنّه وجده عند الجاحظ (ينظر البديع: 53، نشر و تعليق: أغنا طيوس كراتشقوفسكي، منشورات دار الحكمة – دمشق)، و أشار إلى الاقتباس و ضرورته في الخطبة (ينظر البيان و التبيين: 118/1 و 6/2)، و السرقات الشعرية (ينظر الحيوان: 311/3–312) و غير ذلك من صور البديع الأخرى.

الإنساني. يقول:((و البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنـى، و هتـك الحجـاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، و يهجم على محصوله كائناً ما كان ذلـك البيـان، و مـن أيّ جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر و الغاية التي إليها يجري القائل و السـامع، إنّمـا هـو الفهـم و الإفهـام؛ فبـأيّ شـيء بلغـت الإفهـامَ و أوضحـت عـن المعنـى، فذلـك هـو البيـان في ذلـك الموضع))[36].

و من هنا فقد تعدّدت أنواع الدلالات و وسائل الاتصال البشري، و هي عنـد الجـاحظ لا تزيد على خمسة أشياء: اللفظ، و الإشارة، و العقد، و الخط و الحال الدالة التي سمّاها النصبَة[37] .

و الجاحظ و إن تناول كلّ صور البيان المعروفة في أبحاثه، إلاّ أنّ البيان لم يرد عنده بمفهومه الاصطلاحي الذي وضعه المتأخرون. و كـانت مصطلحـات التشبيه، و الاسـتعارة، و الكنايـة، و المثل، و المجاز، و الاشتقاق و البدل متداخلة في ذهنه؛ فهي تصبّ كلّهـا في وادي المجـاز[38] . غـير أنّ ذلك لا يعـني أنّ الرّجـل كـان مشـوّش الأفكـار؛ و إنّمـا مـردّ ذلـك إلى تقـارب هـذه الألـوان والصور البيانية و تشابكها في الاستعمال.

و لا عجب في ذلك، إذا كان ابن قتيبة (ت 276هـ) المتأخر عـن الجـاحظ نسـبياً، يـرى في المجاز كلاّ يلوّن طرق القول و مسالكه في كلام العرب، و يشمل الاستعارة، و التمثيل، و التقديـم و التأخـير، و الحـذف، و التكـرار و الإخفـاء، و الإظهـار، و التعريـض، و الإفصـاح، و الكنايـة و غيرها[39] .

أ – التشبيه:

لقد أدرك الجاحظ أن التشبيه وسيلة هامة من و سائل التعبير عند العرب. فهم يلجؤون إليه إذا أرادوا إجلاء المعاني، و توضيحها و تثبيتها في الأذهان. و من هنا وجدناه يعرض له في مواطـن

---

[36] البيان و التبيين: 76/1.

[37] ينظر تفصيل هذه الأصناف في البيان و التبيين: 76/1 و ما بعدها، الحيوان: 33/1-35.

[38] ينظر الحيوان: 273/4 و 5/5-34، و أثر القرآن في تطور النقد الأدبي: محمد زغلول سلام، د. ط، دار المعارف بمصر، 1961م، ص: 84، و الاستعارة بين النظرية و التطبيق حتى نهاية القرن الخامس الهجري، مخطوط ماجستير جامعة عين شمس، كلية الآداب–القاهرة، إعداد: فندي هزاع نصر، إشراف: الدكتور مصطفى ناصف، ص: 55، و البلاغة الشعرية: 233.

[39] ينظر تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، د. ط، المكتبة العلمية، د. ت، ص: 20. و نجد الأمر نفسه عند ابن رشـيق في حديثه عن المجاز بمعناه العام الذي يشمل الاستعارة، و التشبيه، و التمثيل و الكنايه. ينظر العمدة: 266/1 و 301.

كثيرة من كتبه، و كان يركّز في حديثه عن قضايا التشبيه و مسائله على أجناس المشبّه به في الشعر العربي و كلام العرب.

فالشعراء و العلماء و البلغاء، كما يذكر، يشبّهون ((الإنسان بالقمر و الشمس، و الغيث و البحر، و بالأسد و السيف، و بالحية و بالنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان. و إذا ذمّوا قالوا: هو الكلب و الخنزير، و هو القرد و الحمار، و هو الثور، و هو التيس، و هو الذيب، و هو العقرب، و هو الجُعَل... ثمّ لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس و لا أسمائهم، و لا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود و هذه الأسماء. وسمّوا الجارية غزالاً... و مهرة، و فاختة، و حمامة، و زهرة، و قضيبًا، و خيزراناً على ذلك المعنى.

و صنعوا مثل ذلك بالبروج و الكواكب؛ فذكروا الأسد و الثور، و الحمل و الجدي، و العقرب و الحوت، و سموها بالقوس و السنبلة و الميزان و غيرها... و يسمون الرّجل ثوراً و لا يسمون المرأة بقرة، و يسمّون الرّجل حماراً و لا يسمّون المرأة أتاناً، و يسمّون المرأة نعجة و لا يسمّونها شاة)).[40]

فالجاحظ هنا ينبّه على أمر مهمّ، و هو أنّ الغاية من التشبيه ليس مساواة المشبّه بالمشبّه به في كلّ صفاته؛ فحين نشبّه الإنسان مثلاً بالأسد أو الكلب أو الغيث أو البحر، فإنّنا لا نخرجه إلى حدود هذه الأسماء؛ و إنما نقصد أنه يشترك معها في صفة معينة. و هذا ما أشار إليه المتأخّرون حين ذكروا أنّ طرفي التشبيه لا يشتركان في كلّ الصفات.[41]

و قد نقل الجاحظ نماذج من تشبيهات وقعت للعرب واستحسنها الناس قائلا:((و لم نر في التشبيه كقوله حين شبّه شيئين بشيئين في حالتين مختلفتين في بيت واحد، و هو قوله:[42]

كأنّ قلوبَ الطير رطباً و يابساً لدى وكرها العنّابُ و الحشَفُ البالي)).[43]

---

[40] الحيوان: 1/211-212. يقول المبرّد:((و قد وقع على ألسن الناس من التشبيه المستحسن عندهم، و عن أصل أخذوه أن شبهوا عين المرأة و الرجل بعين الظبي أو البقرة الوحشية، و الأنف بحد السيف و الفم بالخاتم، و الشعر بالعناقيد، و العنق بإبريق فضة و الساق بالجُمّار، فهذا كلام جار على الألسن)). الكامل في اللغة و الأدب: أبو العباس المبرّد، د. ط، مؤسسة المعارف-بيروت، 1405هـ - 1985م، 2/103-104. (و الجمّار: شحم النخل، واحدته جمّارة. و جمارة النخل: شحمته التي في قمة رأسه، تقطع قمته ثم تكشط عن جمار في جوفها بيضاء كأنها قطعة سنام ضخمة). لسان العرب: 1/676.

[41] قال المبرد: ((فالأشياء تشابه من وجوه، و تباين من وجوه فإنما ينظر إلى التشبيه من وجوه وقع، فإن شبّه الوجه بالشمس فإنما يريد الضياء و الرّونق و لا يراد العظم و الإحراق)). الكامل: 2/54، و ينظر كتاب الصناعيين: 261.

[42] ديوان امرئ القيس: 122، اعتنى بتصحيحه الشيخ ابن أبى شنب، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع-الجزائر، 1394هـ - 1974م.

[43] الحيوان: 3/53.

و التفت أيضاً إلى وجه الشبه في قول ذي الرمة:

و ليل كجلباب العروس ادّرعتُهُ بأربعة، و الشخصُ في العين واحدُ.[44]

و علّق عليه بقوله: ((فإنّه ليس يريد لون الجلباب، و لكنّه يريد سبوغه)).[45]

ثمّ وقف مطوّلاً أمام تشبيهات القرآن الكريم في ردّه على الطاعنين في إعجاز القرآن و بيانه ممّن لا يدركون أسرار العربية و طرائقها في التعبير، و ذلك في نحو قوله تعالى:(و لو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلدَ إلى الأرض، و اتّبع هواه، فمثلُه كمثل الكلب إن تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ).[46] فقال: ((فزعموا أنّ هذا المثل لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام؛ لأنّه قال: (و اتلُ عليهم نبأَ الذي آتيناه آياتنا فانسلخَ منها)[47] ، فما يشبّه حال من أعطي شيئًا فلم يقلبه – و لم يذكر غير ذلك–بالكلب الذي إن حملت عليه نبح و ولّى ذاهباً، و إن تركته شدّ عليك و نبح. مع أنّ قوله (يلهث) لم يقع موضعه و إنما يلهث الكلب من عطش شديد، و حرّ شديد، و من تعب؛ و أمّا النباح و الصياح فمن شيء آخر.

قلنا له: إن قال: (ذلك مثلُ القوم الذين كذّبوا بآياتنا)[48] فقد يستقيم أن يكون المراد لا يسمّى مكذباً، و لا يقال لهم كذَّبوا إلاّ و قد كان ذلك منهم مراراً، فإن لم يكن ذلك فليس ببعيد أن يشبّه الذي أوتي الآيات و الأعاجيب، و البرهانات و الكرامات في بدء حرصه عليها، و طلبه لها بالكلب في حرصه و طلبه.

فإنّ الكلب يعطي الجدّ و الجهد مع نفسه في كل حالة من الحالات، و شبّه رفضه و قذفه لها من يديه، وردّه لها بعد الحرص عليها، و فرط الرغبة فيها بالكلب إذا رجع بعد إطراده له. و واجب أن يكون رفضُ قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبها و الحرص عليها. و الكلب إذا أتعب نفسه في شدّة النباح مقبلاً عليك و مدبراً عنك، لهث و اعتراه ما يعتريه عند التعب

---

[44] الدّيوان، شرح و ضبط: د. عمر فاروق الطباع، شركة الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، ط 1، 1419 هـ – 1991 م، ص: 142. و فيه (و ليل كأثناء الرّويزيّ جبتُه). و الرويزيّ من الثياب الأخضر اللون. ينظر اللسان: 3/ 1775.

[45] الحيوان: 250/3.

[46] الأعراف 176.

[47] الأعراف 175.

[48] الأعراف: 176.

و العطش، و على أنّنا ما نرمي بأبصارنا إلى كلابنا و هي رابضة وادعة إلا و هي تلهث، من غير أن يكون هناك إلا حرارة أجوافها، و الذي طبعت عليه من شأنها)).[49]

إنّ دقة الجاحظ في التحليل، و محاولته الجاهدة في إبراز العلاقة بين المشبّه و المشبّه به وردّ ما التبس في أذهان المعارضين، جعل بعض الدراسيين يذكر أنّ التشبيه، باعتباره وسيلة تعبيرية و صورة بيانية قادرة على إظهار المعنى و إجلائه، كان واضح المعالم في ذهن الجاحظ.[50]

و قد قارن الجاحظ بين قول الرسول ﷺ: ((الناسُ كلُّهم سواءٌ كأسنان المشط))،[51] و قول الشاعر:

سواءٌ كأسنان الحمار، فلا ترى ... لذي شيبة منهم على ناشئ فضلا[52]

و قول الآخر:

شبابهم و شيبهمُ سواءٌ ... فَهُم في اللؤم أسنانُ الحمار[53]

فقال معلقاً: ((و إذا حصّلت تشبيه الشاعر و حقيقته، و تشبيه النبي صلّى ا لله عليه و سلّم و حقيقته، عرفت فصل ما بين الكلامين))[54] .

ب - المجاز:

إنّ صور المجاز الواردة في أحاديث الجاحظ، و المبثوثة في ثنايا كتبه تشي بأنّ الرجل قد فهم المجاز بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين؛ أي باعتباره قسيماً للحقيقة و مقابلاً لها، و ذلك في بعض المواضع من أحاديثه. يقول: ((فلاسم الجود موضعان: أحدهما حقيقة، و الآخر مجاز؛ فالحقيقة ما كان من ا لله، و المجاز المشتقّ له من هذا الاسم))[55] .

---

[49] الحيوان: 2/16-17.

[50] ينظر المباحث البلاغية: 99.

[51] و لم أجده في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: رتّبه و نظمه لفيف من المستشرقين و نشره الدكتور: أ. ي. و نسنك و ي. ب منسنج، مطبعة بريل-ليدن، د. ط، د. ت.

[52] البيت لكثير عزة. ينظر الديوان: 384، تحقيق الدكتور إحسان عباس، و فيه (لذي كبرة).

[53] و البيت في اللسان: 3/ 2160 مادة (سوا) غير منسوب.

[54] البيان و التبيين: 2/ 19.

[55] البخلاء: 124، دار الكتاب العربي-دمشق، د. ط، 1403هـ - 1983م.

[56] الحجرات 12.

و في معرض حديثه عن إبراز وجوه كلمة (أكل) و دلالاتها في الاستعمال يقول:((و إذا قالوا أكله الأسد، فإنّما يذهبون إلى الأكل المعروف. و إذا قالوا: أكله الأَسْوَدُ، فإنّما يعنون النهش و اللدغ و العض فقط. و قد قال الله عزّ وجل (أيحبُّ أحدُكم أن يأكلَ لحمَ أخيه ميتاً)[56] ... و يقولون في باب آخر: فلان يأكل الناس، و إن لم يأكل من طعامهم شيئاً... و كذلك قول دهمان النهري:

سألتني عن أناسٍ أكلوا شربَ الدهرُ عليهم و أكلْ[57] .

فهذا كلّه مختلف، و هو كلّه مجاز))[58] . فأكل الأسد حقيقة، أما أكل الأسود فمجاز.

و من ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: (يخرجُ من بطونها شرابٌ)[59] :((فالعسل ليس بشراب، و إنّما هو شيء يحوّل بالماء شراباً أو بالماء نبيذًا، فسمّاه كما ترى شراباً؛ إذا كان يجيء منه الشراب. و قد جاء في كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء بأمر عظيم. و قد قال الشاعر:[60]

إذا سقط السماءُ بأرض قوم رعيناه، و إن كانوا غضاباً.

فزعموا أنهم يرعون السماء، و أنّ السماء تسقط، و متى خرج العسل من جهة بطونها و أجوافها، فقد خرج في اللغة من بطونها و أجوافها. و من حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلاً و لا كثيراً.

و هذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، و به و بأشباهه اتّسعت. و قد خاطب بهذا أهل تِهامة و هذيلاً، و ضواحي كنانة، و هؤلاء أصحاب العسل. و الأعراب أعرف بكل صمغة سائلة

---

[57] و نسبه المرتضى إلى النابغة الجعدي. ينظر أماني المرتضى: 1/ 95-96. و فيه (سألتني عن أناس هلكوا). و ينظر أيضا 145/2.

[58] الحيوان: 5/ 27-28 جاء في اللسان: 3/ 2142 مادة (سود) مايلي: ((و الأسود: العظيم من الحيات و فيه سواد، و الجمع أسودات و أساود و أساويد، غلب غلبة الأسماء، و الأنثى أسودة، نادر)). و ينظر أيضا تحليل دلالة (أكل) في آل عمران 183 و النساء 10 و المائدة 42. الحيوان: 5/ 23 - 26.

[59] النحل 69.

[60] البيت في تأويل مشكل القرآن: 135 و الصناعتين: 304 غير منسوب، و نسبه ابن رشيق في العمدة: 1/ 266 إلى جرير. و لم أجده في ديوان جرير. ضبط معانيه و شروحه و أكملها إيليا حاوي، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط 1، 1982م. و نسبه البطليوسي إلى معاوية بن مالك. ينظر الإنصاف: تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر– دمشق، ط 2، 1403هـ – 1983م، ص: 81.

و عسلة ساقطة، فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب، أو طعن عليه من هذه الحجة))[61] . و هو هنا، و إن لم يشر إلى العلاقة في هذا المجاز، فإنّه حام حولها و فهم فحواها.

و قد ورد عنده هذا المفهوم أيضاً في باب مجاز الذوق؛ فيما أورده من الاستعمالات المجازية للفعل ذاق، في نحو قوله تعالى: (ذُقْ إنّك أنت العزيزُ الكريمُ)[62] . وقول يزيد بن الصّعق:

و إنّ اللهَ ذاق حُلومَ قيس   فلمّا ذاق خفّتها قلاها[63] .

يقول: ((و للعرب إقدام على الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم. و هذه أيضا فضيلة أخرى))[64] .

جـ - الاستعارة:

يشير كثير من المحدثين إلى أنّ الجاحظ من أقدم علماء العرب الذين ذكروا الاستعارة بمفهومها الاصطلاحي[65] . و الحق أنّ الجاحظ قد وقف في مواقع متفرقة من كتابيه:(البيان و التبيين) و(الحيوان) مع صور الاستعارة في القرآن و الشعر، و دلالاتها في الكلام[66] .

و قد ورد عنده ذلك في أثناء تعليقه على قول الشاعر:

يا دارُ قد غيّرها بلاهـا   كأنّما بقلم محاها

أخربها عمرانُ من بناها   و كرُّ ممساها على مغناها

و طفقت سحابةٌ تغشاها   تبكي على عراصها عيناها[67] .

فقال محللاً البيت الثالث: ((.. و طفقت، يعني ظلت تبكي على عراصها عيناها، عيناها ههنا للسحاب. و جعل المطر بكاءً من السحاب على طريق الاستعارة، و تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه))[68] .

---

(61) الحيوان:5/ 425 - 426.

(62) الدخان 49.

(63) الحيوان: 5/ 30. و ينظر تأويل مشكل القرآن: 165.

(64) المصدر نفسه: 5/ 32. و ينظر حديثه عن دلالة (ذاق) المجازية في الصفحات 28-34. و ينظر الحيوان: 1/ 212.

(65) ينظر الاستعارة بين النظرية و التطبيق: 57.

و قد ذكر الجاحظ أنّ له كتاباً جمع فيه آياً من القرآن يُعرف بها ((فصل ما بين الإيجاز و الحذف، و بين الزوائد و الفضول و الاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز و الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة)). الحيوان: 3/ 86.

(66) ينظر الاستعارة بين النظرية و التطبيق: 51.

(67) ينظر البيان و التبيين: 1/ 153.

(68) المصدر نفسه: 1/ 153.

و نبّه على الاستعارة في قوله تعالى: (هذا نُزُلهم يومَ الدين)[69] قائلاً: ((و العذاب لا يكون نزلاً، و لكن لمّا قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم، سمّي باسمه))[70] . و عقّب على قوله تعالى: (و قال الذين في النار لخَزَنة جهنّم)[71] بقوله: ((و الخزنة: الحفظة، و جهنّم لا يضيع منها شيء فيحفظ، و لا يختار دخولها إنسان فيمنع منها، و لكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميّت به))[72] .

و كما يبدو من تعريفه للاستعارة بأنّها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه؛ فإنّ هذا تعريف شامل للمجاز بأنواعه، و قد أشرنا إلى ذلك في صدر كلامنا. و من هنا وجدناه يعلّق على قوله تعالى: (و لهم رزقُهم فيها بُكْرةً و عَشِيّاً)[73] بقوله: ((و ليس في الجنة بكرة و لا عشيّ، و لكن على مقدار البكر و العشيات))[74] . فالأمر ههنا لا يعدو التجاوز في دلالة اللفظ[75] .

و في ضوء هذا التعريف راح يفسر قوله عز و جل: (فإذا هي حيةٌ تسعى)[76] قائلا: ((و من جعل للحيات مشياً من الشعراء أكثر من أن نقف عليهم. و لو كانوا لا يسمّون انسيابها و انسياحها مشياً و سعياً لكان ذلك ممّا يجوز على التشبيه و البدل، و أن قام الشيءُ مقام الشيء، أو مقام صاحبه، فمن عادة العرب أن تشبّه به في حالات كثيرة)).[77]

و الجاحظ، و إن استطاع، بذوقه الأدبي و معرفته الدقيقة لأساليب العرب و طرقها في التعبير، أن يتفطّن للاستعارة في القرآن و في أشعار العرب و يذكر مصطلحها، إلاّ أنها كانت تنضوي عنده تحت مفهوم المجاز على إطلاقه.[78]

د – الكناية و التعريض:

(69) الواقعة 56.

(70) البيان و التبيين: 1/ 153. و ينظر أيضا الحيوان: 4/ 273.

(71) غافر 49.

(72) البيان و التبيين: 1/ 153.

(73) مريم 62.

(74) البيان و التبيين: 1/ 153.

(75) ينظر الاستعارة بين النظرية و التطبيق: 56.

(76) طه 20.

(77) الحيوان: 4/ 273.

(78) ينظر في تاريخ البلاغة العربية 102 و المباحث البلاغية: 100 و ما بعدها.

لقد ورد مصطلح الكناية في أحاديث الجاحظ البلاغية بمعناه العام؛ أي التعبير عن المعنى المراد تلميحاً لا تصريحاً، و إشارة لا إفصاحًا بحسب ما تقتضيه ضرورات الأحوال و مسالك القول. و الشاهد على ذلك قوله: ((و قال بعض أهل الهند: جماعُ البلاغة البصر بالحجة، و المعرفة بمواضع الفرصة. ثمّ قال: و من البصر بالحجة، و المعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة)).[79]

و قوله في معرض حديثه عن الأساليب البلاغية التي تقتضيها مقامات الكلام: ((و لكلّ المعاني نوع من الأسماء: فالسخيف للسخيف، و الخفيف للخفيف، و الجزل للجزل، و الإفصاح في موضع الإفصاح، و الكناية في موضع الكناية)).[80]

و قوله و هو يتحدّث عن أنواع الخطب و صفاتها عند العرب: ((وربّ قليل يغني عن كثير، كما أن ربّ كثير لا يتعلّق به صاحب القليل. بل ربّ كلمة تغنى عن خطبة، و تنوب عن رسالة. بل ربّ كناية تربي عن إفصاح)).[81]

و قوله حين ذكر قول أبى دؤاد الإيادي في صفة خطباء إياد:

يرمون بالخطب الطِّوال وتارةً و حْيَ المَلاحِظ، خِيفةَ الرقباء.[82]

و علّق عليه: ((فذكر المبسوط في موضعه، و المحذوف في موضعه، و الموجز و الكناية، و الوحي باللحظ، و دلالة الإشارة)).[83]

فالكناية عند الجاحظ، و إن ذكرها بمفهومها العام، هي في حقيقتها مطابقة الكلام لمقتضيات الأحوال؛ لأنّ المقام يستدعي أحيانا أن نكنّي عن المعنى و لا نصرّح به. و لكن المؤكّد أنّه فهم أنّها وسيلة بلاغية فنية يتوصل بها المتكلّم إلى التعبير عن معانيه و مقاصده كما توجبها أساليب الكلام و شعبه.[84]

---

(79) البيان و التبيين: 1/ 88.

(80) الحيوان: 3/ 39.

(81) البيان و التبيين: 2/ 7.

(82) المصدر نفسه: 1/ 44. و ينظر الكشاف: 1/ 40.

(83) المصدر نفسه: 1/ 44.

(84) ينظر البلاغة الشعرية: 253 - 254.

و يقترن التعريض عنده بالكناية، و هو ما يدلّ على أنّه أدرك ما بينهما من الاقـتراب و التلاقـي في تأدية المعاني[85] . جاء ذلك في ثنايا روايته عن رجل خطب فأطال، فقيل لأحـد العـارفين بأسـرار الكلام: ((هلاّ اكتفى بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع؟ أو ليس الأمر بالصلة هو النهـي عـن القطيعـة؟ قـال: أمـا علمـت أن الكنايـة و التعريـض لا يعمـلان في العقـول عمـل الإفصـاح و الكشف)).[86]

و من أمثلة التعريض القصّة التي أوردها في باب أسماه (أن يقول كلُّ إنسان على قدر خُلقـه و طبعه)، يقول: ((و دخل عتبة بن عمر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام على خالد بـن عبـد ا لله القسري بعد حجاب شديد، و كان عتبة سخياً. فقال خالد يعرّض به: إنّ ههنا رجالاً يدّانون في أموالهم، فإذا فنيت ادانوا في أعراضهم. فعلم القرشي أنّه يعرّض به، فقـال القرشـي: أصلـح ا لله الأمير، إنّ رجالاً من الرجال تكون أموالهم أكثر من مروءاتهم، فأولئك تبقى لهم أموالهم، و رجالاً تكون مروءاتهم أكثر من أموالهم، فإذا نفدت ادانوا على سعة ما عند ا لله. فخجـل خـالدُ و قـال: إنّك لمنهم ما عملت)).[87]

فكلا الرجلين فهم عـن صاحبـه مقصـده؛ و لذلـك جـاء ردّ كـلّ واحـد علـى قـدر ذلـك الفهم. فخالد القسري أومأ إلى أنّ حضور عتبة إنّما حصل لحاجته إلى المال بعد نفاده، و عتبة فهم هذا التلويح و أشار إلى أنّ المال لا يبقى في يديه لمروءته و سـخائه؛ و لذلـك وقـع التعريـض ههنـا موقعه.

3 – الرّمانـي:[88]

[85] و قد حذا المتأخرون حذو الجاحظ فجمعوا بين الكناية و التعريض في دراساتهم.
ينظر مفتاح العلوم: 173 و المثل السائر في أدب الكتاب و الشاعر: ابن الأثير، تحقيق: محمـد محي الدين عبـد الحميـد، د. ط، المكتبـة العصريـة – صيدا و بيروت، 1416هـ – 1995م، 2/ 180 و ما بعدها.

[86] البيان و التبيين: 1/ 117.

[87] البيان و التبيين: 2/ 201.

[88] هو أبو الحسن علي بن عيسى بن عبد ا لله الرّماني، النحوي، المتكلم على مذهب المعتزلة. برع في اللغة، و الأدب، و التفسير و علـوم القرآن، و كان متأثرا بالمنطق. و هو من طبقة أبي علي الفارسي و السيرافي في النحو، و ذكر له ابن النديم ثمـانين مصنفـاً في اللغـة، و الأدب، و الفقـه، و الكلام و التفسير. ينظر ترجمته في الفهرست: 286–290، و معجم الأدباء: 14/ 74 – 76، و شذرات الذهب: 3/ 109.
و كان صديقه أبو حيان يذكره دائماً مشيداً بفضله، و علمه و نبوغه في شتى العلوم. ينظر الإمتاع و المؤانسـة: أبـو حيـان التوحيـدي، صحّحه و ضبطه و شرح غريبه: أحمد أمين و أحمـد الزيـن، منشـورات المكتبـة العصريـة، صيـدا- بيـروت، د. ط، دت،ج 1/ 108 و 128 و 3/ 130 و 150.

تعدّ رسالة الرماني (ت 384هـ): (النكت في إعجاز القرآن)[89] ، من أهم الرسائل التي بحثت إعجاز القرآن، و من أكثرها اتصالاً بالدرس البلاغي؛ بل إنها من المصادر الأساسية في البلاغة العربية. قال عنها أبو حيان التوحيدي: ((و قد عمل في القرآن كتاباً نفيساً)).[90]

و كان الرماني، مثل الجاحظ و معظم المعتزلة، يرى أنّ إعجاز القرآن في تأليفه ونظمه؛ و لذلك صرف جهده، في إبراز وجوه الإعجاز القرآني، إلى الجانب البلاغي الذي استأثر بمعظم أوراق رسالته.[91]

و نودّ أنْ نشير هنا إلى أن عصر الرّماني يمثّل مرحلة متقدّمة في حقل البلاغة التي بدأت تستقلّ في دراسات، و أبحاث، و مصنّفات مستقلة، و لم تعد مجرّد آراء و أحكام موزعة في بطون الكتب، كما كان الشأن مع أبي عبيدة، و الفراء، و الجاحظ، و ابن قتيبة و المبرد، و غيرهم. فقد أخذت معالمها تتوضح، و ألوانها و فنونها تثرى و تنضج.[92]

و سنجد للرّماني خطرات فذّة، و آراء ناضجة غذّى بها الدرس البلاغي، و أثرى بها مسائل البلاغة و قضاياها التي أفاد منها المتأخرون إفادة كبرى.[93]

و البلاغة عند الرماني على ثلاث طبقات، أعلاها بلاغة القرآن الكريم، و ما دونها بلاغة البلغاء من الناس على تفاوت فيها. و ليست البلاغة عنده ((إفهام المعنى؛ لأنه قد يفهم المعنى متكلّمان أحدهم بليغ و الآخر عييّ، و لا البلاغة أيضاً بتحقيق اللفظ على المعنى؛ لأنّه قد يحقّق اللفظ على المعنى، و هو غثّ مستكره، و نافر متكلف. وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ)).[94]

أما مفهومه للبيان، فلا يكاد يختلف عمّا عرفناه عند الجاحظ، و لكنّه عنده على أربعة أقسام هي: الكلام، و الحال، و الإشارة و العلامة. و حسن البيان في الكلام على مراتب

---

(89) و هو في الفهرست و معجم الأدباء بعنوان (إعجاز القرآن).

(90) الإمتاع و المؤانسة: 1/ 133.

(91) يرى الرماني أن وجوه إعجاز القرآن سبعة: ترك المعارضة مع توفر الدواعي و شدة الحاجة، و التحدي للكافة، و الصرفة، و البلاغة، و الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، و نقض العادة، و قياسه بكل معجزة. ينظر النكت في إعجاز القرآن - للرماني ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - تحقيق: محمد زغلول سلام و محمد خلف الله ، ط 2، دار المعارف بمصر، 1387هـ - 1968م، ص: 75.

(92) ينظر المباحث البلاغية: 110.

(93) ينظر من قضايا التراث العربي: 212 - 213.

(94) النكت: 75.

((فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل اللفظ حتّى يحسن في السّمع، و يسهل على اللسان، و تتقبله النفس تقبّل البرد، و حتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقّه من المرتبة))؛[95] و من ثمَّ فهو يقرر أنّ القرآن كلّه نهاية في الحسن و غاية في البيان.

وواضح من تعريفه للبلاغة و البيان أنه يركّز على الجانب النفسي و على مدى التأثير الذي يحدثه النظم في نفس متلقيه و قلبه. فبلاغة الكلام، كما يرى، ينبغي أن يتحقق لها عاملان: أحدهما يتعلّق بأثرها النفسي في المتلقي، و الثاني يتعلّق بالأسلوب أو الصورة البيانية من لفظ و صياغة.[96] و سنجده يلح على ضرورة توفر هذين العاملين في حديثه عن التشبيه و الاستعارة.

أ - التشبيه:

إنّ اللافت في حديث الرماني عن التشبيه أنه يخرجه من دائرة المجاز بعد أن كان جزءاً منه في أبحاث المتقدمين. و هذه من الحسنات التي تحسب له.[97] فهو يفرّق بينه و بين الاستعارة قائلاً: ((و الفرق بين الاستعارة و التشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو في أصله، لم يغير عنه في الاستعمال، و ليس كذلك الاستعارة؛ لأنّ مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة)).[98]

فالفارق بينهما هو أنّ الاستعارة تقوم على نقل اللفظ من معنى أصلي إلى معنى مجازي جديد، بخلاف التشبيه الذي تقوم فيه الأداة مقام انتقال اللفظ.[99]

---

(95) المصدر نفسه: 107.

(96) ينظر أثر القرآن في تطور النقد الأدبي: 236 و المباحث البلاغية: 114.

(97) كان المجاز عند المتقدمين كأبي عبيدة، و الجاحظ و ابن قتيبة يضم التشبيه، و المثل، و الاستعارة و الكناية، و يعني الاتساع في اللغة و نقل الألفاظ عن مواضعها. ينظر ص 11 من هذا البحث.

(98) النكت: 85 - 86.

(99) و قد وجدت القاضي الجرجاني (ت 366هـ) أيضا من أوائل من حاولوا التفريق بين الاستعارة و التشبيه، يقول: ((و ربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة و هو تشبيه أو مثل؛ فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة عدّ فيها قول أبي نواس:

و الحبّ ظهر أنت راكبه ... فإذا صرفت عنانه انصرفا

و لست أرى هذا و ما أشبهه استعارة، و إنما معنى البيت أن الحبَّ مثل ظهر، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه؛ فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شيء بشيء؛ و إنما الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، و نقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. و ملاكها تقريب الشبه، و مناسبة المستعار له للمستعار منه، و امتزاج اللفظ بالمعنى؛ حتى لا توجد بينهما منافرة، و لا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر)). الوساطة بين المتنبي و خصومه: للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق و شرح: محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي؛ د. ط، دار القلم - بيروت، د. ت، ص: 41.

و التشبيه عنده هو ((العقد على أنّ أحد الشيئين يسد مسدّ الآخر في حسّ أو عقل)).(100)
فالاشتراك بين طرفي التشبيه، كما يظهر، يكون حسّيا أو عقلياً.

و التشبيه، كما يراه الرماني، على وجهين:

1- تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما كتشبيه الجوهر بالجوهر، و السواد بالسواد.

2- و تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما كتشبيه الشدّة بالموت، و البيان بالسحر الحلال.(101)

و دور التشبيه البليغ في الأساليب، كما يذكر، هو إخراج الأغمض إلى الأظهر، و الكشف عن المعاني المخبوءة في صورة مقنعة و مؤثرة تكتسي جمالاً في التعبير و حسناً في التأليف. و هذا اللون ((يتفاضل فيه الشعراء، و تظهر فيه بلاغة البلغاء، و ذلك أنّه يكسب الكلام بياناً عجيباً)).(102)

و ليس التشبيه البليغ عنده، هو الذي يخلو من الأداة و الوجه كما هو معروف عند البلاغيين المتأخرين، و لكنه الذي تتوافر فيه شروط الحسن، و الجمال و التأثير. و من هنا، فإنّ أجود تشبيه، في نظره، و أبلغه و أحسنه ما وقع على أربعة وجوه:

- **أولاً**: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة نحو قوله تعالى: (و الذين كفروا أعمالُهم كسرابٍ بقيعة يحسبه الظمآنُ ماءً حتّى إذا جاءه لم يجِدْه شيئاً)،(103) فهذا ((بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، و قد اجتمعا في بطلان المتوهَّم مع شدّة الحاجة و عظم الفاقة)).(104)

و يركّز الرماني على دلالة كلمة (الظمآن) في هذا النظم؛ إذ الظمآنُ أشدُّ حرصاً على الماء وتعلّقاً به بخلاف لو قيل مثلاً: يحسبه الرائي. و من الناحية الجمالية فإن تشبيه أعمال الكفار

---

(100) النكت: 80.

(101) المصدر نفسه: 81.

(102) النكت: 81. و قد قرر ابن رشيق ذلك، و ساير فيه الرماني، و رأى أن من شروط الحسن في التشبيه و الاستعارة إخراج الأغمض إلى الأوضح و تقريب البعيد. ينظر العمدة: 1/ 287 و ما بعدها.

(103) النور 39.

(104) النكت: 82.

((بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمّن مع ذلك حسن النظم، و عذوبة اللفظ، و كثرة الفائدة، و صحّة الدلالة)).[105]

– **ثانياً**: إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به العادة نحو قوله تعالى: (إنّما مثلُ الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نباتُ الأرض)،[106] فهذا كما يقول: ((بيان قد أخرج ما لم تجرِ به عادة إلى ما قد جرت به. و قد اجتمع المشبّه و المشبّه به في الزينة و البهجة ثمّ الهلاك بعده)).[107]

– **ثالثاً**: إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة كقوله تعالى: (و جنّةٍ عرضُها كعرض السماء و الأرض)،[108] فهذا تشبيه ((قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يُعلم بها، و في ذلك البيان العجيب بما قد تقرّر في النفس من الأمور، و التشويق إلى الجنة بحسن الصفة مع ما لها من السّعة، و قد اجتمعا في العظم)).[109]

– **رابعاً**: إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها كقوله تعالى: (و له الجوارِ المنشآتُ في البحر كالأعلام)[110] ، فهذا تشبيه ((قد أخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها، و قد اجتمعا في العظم إ لاّ أنّ الجبال أعظم. و في ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخّر من الفلك الجارية مع عظمها، و ما في ذلك من الانتفاع بها، و قطع الأقطار البعيدة فيها)).[111]

إذا، فالتشبيه عند الرّماني صار باباً واضح المعالم، له قيمة فنية تضفي على الكلام حسناً و جمالاً، و تزيده قوة و تأثيراً في النفس. و لا شكّ أنّه بتحليله ((الدقيق و فهمه العميق لفنّ التشبيه، قد مهّد الطريق و أناره لمن جاء بعده)).[112]

---

(105) النكت: 82.

(106) يونس 24. و سياق الآية: (إنّما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نباتُ الأرض مما يأكل الناس و الأنعام حتى إذا أخذت الأرض زُخرفها و ازّينت و ظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأنْ لم تغن بالأمس)).

(107) النكت: 83.

(108) الحديد 21.

(109) النكت: 84.

(110) الرحمن 24.

(111) النكت: 85.

(112) المباحث البلاغية: 124. و ينظر بقية تحليلات الرماني لآيات أخرى ص: 81 – 85

فأبو هلال العسكري (ت 395هـ) قد تأثّر بهذه الوجوه التي ذكرها الرّماني، و ترسّمها دون أن يزيد عليها شيئاً.[113] كما أفاد منه عبد القاهر الجرجاني في معرض حديثه عن التشبيه الحسي و العقلي.[114]

ب - الاستعارة:

الاستعارة عند الرّماني هي ((تعليق العبارة على غيرما و ضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة)).[115] فهي كما يرى، خروج اللفظ المستعار من أصل إلى فرع؛ و لذلك لابدّ فيها من مستعار، و مستعار له و مستعار منه.[116] و يشير إلى أنّ الاستعارة توجب ((بلاغة بيان لا تنوب مَنا به الحقيقة، و ذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به، و لم تجز الاستعارة)).[117]

و الاستعارة، في نظره، أحسن من الحقيقة بياناً، و إن كانت الحقيقة اللغوية هي الأصل؛ و ذلك لما تثيره الصورة الاستعارية في ذهن السامع من أنس و اهتزاز. فهو يعلّق على قوله تعالى: (و اشتعل الرأسُ شيباً)[118] قائلاً: ((أصل الاشتعال للنار و هو في هذا الموضع أبلغ، و حقيقته كثرة شيب الرأس؛ إلاّ أنّ الكثرة لما كانت تتزايد سريعاً صارت في الانتشار و الإسراع كاشتعال النار...و له موقع في البلاغة عجيب؛ و ذلك أنه انتشر في الرأس انتشاراً لا يُتلافى كاشتعال النار)).[119]

---

(113) ينظر الصناعتين: 262 و ما بعدها. و قد أصبحت هذه الوجوه حقائق و مسلمات يردّدها البلاغيون. ينظر: الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، د. ط، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، د. ت، ج 2/ 43.

(114) ينظر أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، قراءة و تصحيح: السيد محمد رشيد رضا، د. ط، دار المعرفة - بيروت، 1402هـ - 1982م، ص: 56 و ما بعدها.

115 النكت: 85 - و قد اعترض على هذا التعريف الفخر الرازي (ت 606هـ) الذي وجد فيه تعميماً يشمل المجاز و هو ليس استعارة، و الأقرب في نظره أن يقال: ((الاستعارة ذكر الشيء باسم غيره، و إثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه)). نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي و محمد أبو علي، دار الفكر - عمان، 1985م، د. ط، ص: 115. و واضح من كلام الرّازي أنه قد فهم أنّ الاستعارة مجاز يقوم على علاقة المشابهة بخلاف المجاز المرسل. و لا ينبغي أنّ ننسى أنّ بين الرّجلين أكثر من قرنين من الزمن.

و قد ذكر يحي بن حمزة العلوي (-749هـ) أنّ الرّماني أول من عرّف الاستعارة، و لكنه وسم تعريفه بالفساد لما فيه من التعميم. ينظر الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز: 1/ 199، مطبعة المقتطف - 1914م، د. ط.

(116) ينظر النكت: 86.

(117) المصدر نفسه: 86.

(118) مريم 9.

(119) النكت: 88.

و لننظر أيضاً إلى تحليله لقوله تعالى: (فاصدَعْ بما تُومَـر)[120]، يقـول: ((حقيقته فبلّغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن الصدع بالأمر لا بدّ له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة. و التبليغ قد يصعب حتّى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع. و المعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلاّ أنّ الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ)).[121]

و إنّ وقفة متأمّلة أمام الشواهد الأخرى التي حلّلها الرّماني تجعلنا ندرك مدى اهتمامه بما تثيره أجواء الصورة الاستعارية من أثر نفسي في المتلقي، و تلك هي الغاية من تقديمها على الحقيقة. و لعله أوّل من تنبّه إلى ذلك من المتقدمين على الرغم من أنّه مسبوق إلى الحديث عنها و تعريفها.[122] و الحق أنه لا وجه لكلام الدكتور إبراهيم أنيس حين قال إنّ القدماء لم يدركوا مدى تأثير المجاز في النفوس. و أكاد أزعم أنّه لم يطلع على بحوث البلاغيين الأوائل؛ فقد وجدته ينقل عن المثل السائر، و شروح التلخيص، و المزهر، دون إشارة إلى البحوث السابقة لهذه.[123]

و نسجّل أنّ المتأخرين قد أفادوا من تحليلاته في مباحثهم عن الاستعارة. فأبو هلال العسكري يكاد ينقل كلّ أحاديثه عن الاستعارة بمعظم شواهدها القرآنية، مع إضافة شواهد من الشعر.[124] و ينقل عنه ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ)، و هو معتزلي أيضا، أقواله و آراءه و يُعلّق عليها مادحاً.[125] أمّا عبد القاهر، فلا يكاد يضيف شيئاً في تحليله لقوله تعالى (و اشتعل الرأس شيباً)[126] سوى ما ذكره من أثر النظم و التأليف في حسنها.[127]

ج – المجاز:

لم يتحدّث الرّماني عن المجاز في رسالته، غير أنّ ما ذكره في تعريفه المبالغة، و إيراده بعض الشواهد لتوضيحها نلمس منه ما له علاقة بالمجاز. فالمبالغة هي ((الدلالة على كبر المعنى على جهة

---

(120) الحجر 94.

(121) النكت: 87 و ينظر تحليلاته لآيات أخرى ص: 85-94.

(122) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 165 و من قضايا التراث العربي: 212 – 213.

(123) ينظر دلالة الألفاظ: د. إبراهيم أنيس، ط 4، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980م، ص: 128 – 129.

(124) ينظر الصناعتين: 295 و ما بعدها.

(125) ينظر سر الفصاحة: لابن سنان الخفاجي، شرح و تصحيح: عبد المتعالي الصعيدي، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح و أولاده - القاهرة، 1389هـ – 1969م، ص: 108 – 109.

(126) مريم 9

(127) ينظر دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق الدكتورين: محمد رضوان الداية و فايز الداية، ط 61، دار الفداء لصناعة الكتاب و تجارته – دمشق، 1403هـ – 1983م، ص: 75-76.

التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة)).[128] و معروف أنّ المجاز تغيير، و نقل للفظ من أصل الوضع اللغوي إلى وضع جديد، كما يذكر معظم البلاغيين.

و نقف عند الوجه الثالث من وجوه المبالغة التي حددها الرّماني، و هو إخراج الكلام مخرج الإخبار عن ا لله سبحانه و تعالى للمبالغة، و ذلك نحو قول القائل: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له. و منه قوله تعالى (و جاء ربُّك و المَلَكُ صفاً صفاً)[129] ، الذي قال معلّقاً عليه: ((فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئاً له على المبالغة في الكلام)).[130] و قوله تعالى: (فأتى ا للهُ بنيانَهم من القواعد)[131]، أي أتاهم ((بعظيم بأسه، فجعل ذلك إتياناً على المبالغة))[132] و ليس على الحقيقة.

و معلوم أنّ المعتزلة يكرهون إسناد الفعل في مثل هذه الآيات إلى ا لله عز وجلّ؛ لأنّ ذلك يتعارض مع معتقدهم في تنزيه ا لله عن التشبيه و التجسيم.[133] و من هنا فإنّهم حملوا مثل هذه الآية على الإسناد المجازي، كما سنراه مفصّلاً عند الزمخشري.

4 – ابن جني.[134]

يعدّ أبو الفتح بن جني (ت392هـ) من أعلام العربية، و فارساً من فرسانها الذين لا يشقّ لهم غبار. حذق علوم العربية، و خبر أسرارها و دقائقها. و تمثّل أعماله و جهوده في العربية

---

(128) النكت: 104.

(129) الفجر 22.

(130) النكت: 105.

(131) النحل 26.

(132) النكت: 105.

(133) ينظر الكشاف: 3/ 463 و 4/ 211 و التفسير العقلي للقرآن: 122 و العقل و الحُرية: 269 – 272.

(134) هو أبو الفتح عثمان بن جني، أحد أئمة اللغة العربية، و من أحذ قهم بالنحو و التصريف. و علمه بالتصريف، كما يذكر السيوطي، أقوى من علمه بالنحو. له مصنفات عدّة في النحو و اللغة تفوق الأربعين مؤلفاً من أبرزها: المنصف، و سر الصناعة، و التصريف الملوكي، و شرح مستغلق الحماسة، و شرح ديوان المتنبي، و اللمع في النحو و الخصائص. ينظر الفهرست: 397 – 401، و معجم الأدباء: 12/ 103 و بغية الوعاة: 2/ 132 و المزهر في علوم اللغة و أنواعها: جلال الدين السيوطي، شرح و تعليق: محمد جاد المولى بك و محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي، د. ط، منشورات المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، 1986، ج 2/ 467.

((تقدّماً كبيراً جدّاً في المنهج، و في الأسلوب، و فيما وصل إليه من نتائج، بحيث إنّ كثيراً جدا ممّا قرّره هذا العالم الكبير منذ ألف عام، وجد قبولاً من أحدث مناهج الدرس اللغوي)).[135]

و يتميّز أسلوبه بالجاذبية، و بلاغة العبارة،و وضوح المعنى، و بمسحة السحر والجمال، و عذوبة الكلمة التي تطبع أداءه. و يمكن القول، بدون مبالغة، إنّه الوحيد من النحاة العرب الذي استطاع أن يقدم لنا مسائله و أبحاثه في الخصائص– على الرّغم ممّا تتميّز به المباحث النحوية و الصرفية أحياناً من تجريد و جفاف – في صورة يشتهيها القلب و تُقبل عليها النفس.[136] و ذلك لأنّ ابن جنّي كان يقوم بالتحليل، و يغوصُ في أعماق المعاني لإجلائها و كشف جمالها و مواطن الروعة فيها.[137]

و ابن جني و إن صبّ كلّ اهتمامه على دراسة القضايا النحوية و الصرفية و الصوتية؛ فإنّ مؤلّفاته، و لاسيما الخصائص، لم تخلُ من مباحث متميّزة في البلاغة العربية كالتقديم والتأخير، و الإيجاز، و الحذف، والحمل على المعنى، و الأساليب الخبرية و الإنشائية، و علاقة اللفظ بالمعنى، و المجاز، و التشبيه و غيرها.

و لم أجد من التفت إلى جهوده في الدّرس البلاغي، في حدود ما أعلم؛ لأن الرّجلَ مُصنَّفٌ ضمن اللغويين. و لذلك سأحاول أن أنفض الغبار عن آرائه في قضايا البيان العربي، و أنبّه على أنّ هذه القضايا موزعة و مبثوثة في تضاعيف كتابه الخصائص، و لا يتوصّل إليها الباحث إلاّ بكثير من الجهد و التأمّل.

و أشير إلى أنّني اخترت كتابه الخصائص لأنّ كلّ متأمّل فيه – كما ذكر ابن جني – يجد ضالته؛ سواء كان متكلّماً، أو فقيهاً، أم متفلسفاً، أو نحوياً أو متأدباً. فهو كتاب غايته ((تقرير الأصول، و إحكام معاقدها، و التنبيه على شرف هذه اللغة، و سداد مصادرها و مواردها، و به

---

(135) دروس في المذاهب النحوية: د. عبده الراجحي، ط 2، دار النهضة العربية للطباعة و النشر – بيروت، 1988م، ص: 160.

(136) ينظر تقديم محقق الخصائص: ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، د. ط، دار الكتاب العربي – بيروت، د. ت، ج 1/ 27 و الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرآن الثالث: د. محمد حسين آل ياسين، ط 1، منشورات دار مكتبة الحياة، 1400هـ – 1980م، ص: 491، و نصوص و مسائل نحوية و صرفية: د. مصطفى جطل، د. ط، مكتبة ابن خلدون – دمشق، 1991م، ص: 54.

(137) ينظر مثلا تحليله لمعنى ((أو)) و ردّه لرأي الفراء في قول ذي الرمة:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضّحى   وصورتها، أو أنت في العين أملحُ.

في الخصائص: 2/ 458. و البيت في الديوان:121.

و ينظر أيضا تحليله للآية 65 من البقرة (كونوا قردة خاسئين). الخصائص: 1/ 158 – 159، و غير ذلك من التحليلات الكثيرة التي تنبئ بمعرفته الدقيقة خبَايَا اللغة العربية و مكنوناتها.

وبأمثاله تُخرجُ أضغانها، و تبعج أحضانها)).[138] و لم يكن ابن جني مبالغاً فيما قال؛ فقد أظهر براعة في التحليل، و مقدرة عجيبة على تفكيك العبارة، و اكتناه ظلالها لتقديم الوجه المقبول، كما أومأنا إلى ذلك.

أ – التشبيه:

لم يتحدّث ابن جني عن التشبيه، باعتباره بحثا شاملاً، و إنما ورد حديثه عن نوع من التشبيه أسماه: بابٌ من غلبة الفروع على الأصول، قال فيه: ((هذا فصل من العربية طريف، تجده في معاني العرب.. و لا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلاّ والغرض فيه المبالغة)).[139] و مثّل له بقول ذي الرّمة في رمل ليّن قطعه من ليل مظلم:

و رملٍ كأوراك العذارى قطعتُه   إذا ألبَسَتْه المظلماتُ الحنادسُ.[140]

و علّق عليه قائلاً: ((أفلا ترى ذا الرّمة كيف جعل الأصل فرعاً و الفرع أصلاً؛ و ذلك أنّ العادة و العرف في نحو هذا أن تشبَّه أعجاز النساء بكثبان الأنقاء)).[141]

فالأصل في تشبيهات العرب أنّهم يشبهون الفرع بالأصل حتّى يكون معنى التشبيه واضحاً و ظاهراً. أمّا في هذا البيت، فقد قلب ((ذو الرّمة العادة و العرف، فشبّه كثبان الأنقاء بأعجاز النساء. و هذا كأنّه يخرج مخرج المبالغة؛ أي قد ثبت هذا الموضع، و هذا المعنى لأعجاز النّساء، و صار كأنّه الأصل فيه؛ حتّى شبّه به كثبان الأنقاء)).[142]

و من أمثلته التي ذكرها ابن جنّي قول الشاعر:

في طلعة البدر شيءٌ من ملاحتها   و للقضيب شيءٌ من تثنّيها.[143]

فالعادة و العرف، في مألوف الشعراء، أن يشبّهوا المرأة بالبدر والقضيب؛ و لكنّ البحتري قلب ليبالغ في تأكيد جمال هذه المرأة و صفتها.

و قول أبي الطيب المتنبّي:

---

[138] الخصائص: 1/ 77 و ص: 67.

[139] الخصائص: 1/ 300.

[140] الديوان: 256.

[141] الخصائص: 1/ 300 و 2/ 176.

[142] المصدرنفسه: 1/ 302.

[143] نسبه ابن جني إلى البحتري، و لم أجده في الديوان: دار صادر وبيروت للطباعة و النشر، د. ط، 1385هـ – 1966م.

نحنُ ركبٌ مِلْجنٍّ في زيّ ناس فوق طير لها شخوصُ الجِمال.[144]

فقد جعل ((كونهم جنّاً أصلاً، و جعل كونهم ناساً فرعاً، و جعل كون مطاياهم طيراً أصلاً، و كونها جِمالاً فرعاً)).[145] و قد ذكر ابن جني أنّ هذا النوع من حمل الأصل على الفرع لّما كثر، و شاع و اطّرد في لغة العرب، صار كأنّه الأصل و الحقيقة في بابه.[146]

و هو يعلل سبب تمكنّ هذه الفروع بأنّها في حال استعمالها ((على فرعيتها تأتي مأتى الأصل الحقيقي لا الفرع التشبيهي، و ذلك قولهم: أنت الأسد، و كفّك البحر؛ فهذا لفظه لفظ الحقيقة، و معناه المجاز و الاتساع؛ ألا ترى أنّه إنّما يريد: أنت كالأسد، و كفّك مثل البحر)).[147]

و قد استفاد عبد القاهر الجرجاني من هذا الحديث، دون أن يشير إلى ابن جني؛ و توسّع فيه، محافظاً على تسمية صاحبه، أي جعل الفرع أصلاً و الأصل فرعاً، و قال: ((و هو إن استقريت التشبيهات الصريحة وجدته يكثر فيها. و ذلك نحو أنّهم يشبّهون الشيء فيها بالشيء في حال، ثمّ يعطفون على الثاني فيشبّهونه بالأول، فترى الشيء مشبَّهاً مرة و مشبَّهاً به أخرى.

---

[144] شرح ديوان المتنبي للشيخ ناصيف اليازجي: دار صادر – بيروت. د. ط، د. ت، 1/ 263.

[145] الخصائص: 1/ 302.

[146] ينظر الخصائص: 1/ 303 و 2/ 177. و قد وجدتُ السابقين لابن جني مضطرِ بين أمام هذا النوع من التشبيه. فالجاحظ حين عرض له قول الشاعر:

كأنّ الغُطامِطَ من غَلْيِها أراجيزُ أَسْلَمَ تهجو غِفَاراً.

قال: ((فجعل الأراجيز، التي شبّهها في لغطها و التفافها بصوت غليان القدر، لأسلم دون غِفَار)) البيان و التبيين: 2/ 242. و الواقع أنّ الشاعر يشبّه الغطامط بالأراجيز، فمعنى القلب و العكس واضح.

أمّا ابن قتيبة، فإنّه يكاد يخطّئ قول الشاعر الذي استحسنه الناس و هو:

كأنَّ نيرانهم في كلّ منزلة مصبَّغاتٌ على أرسان قَصَّار.

قائلا: ((و أنا أرى أن أقول: الأَوْلى أنْ يُشبّه المصبّغات بالنيران، لا النيران بالمصبّغات)) عيون الأخبار: ابن قتيبة: 2/ 199. قال ابن منظور: ((و قصرَ الثوب قِصارة... و قصّره... حوّره و دقّه؛ و منه سمي القصّار... و القصار و المقصّر: المحوِّرُ للثياب؛ لأنّه يدقها بالقَصْرة التي هي القطعة من الخشب)). اللسان: 5/ 3649.

[147] الخصائص: 2/ 177.

و إنما يُعدَل عن الحقيقة إلى المجاز، في نظر ابن جني، لمعان ثلاثة هي: الاتساع، و التوكيد و التشبيه. و هذه المعاني نجدها مقرّرة في قول الرسول- ﷺ- في الفرس: هو بحر.[153] أمّا الاتساع، فلأنّه ((زاد في أسماء الفرس التي هي فرس و طَرْف وجواد و نحوها البحر، حتّى إنّه إذا احتيج إليه في شعر، أوسجع، أو اتّساع استعمل استعمال تلك الأسماء..و أمّا التشبيه فلأنّ جريه يجري في الكثرة مجرى مائه، و أمّا التوكيد فلأنّه شبّه العَرَض بالجوهر، و هو أثبت في النفوس منه؛ ألا ترى أنّ من الناس من دفع الأعراض، و ليس أحدٌ دفع الجواهر)).[154]

و قد توفّرت الصفات الثلاثة أيضا في قوله تعالى: (و أدخلناه في رحمتنا)،[155] يقول ابن جني: ((و أمّا السّعة فلأنّه كأنّه زاد في أسماء الجهات و المَحَالّ اسماً هو الرحمة، و أمّا التشبيه فلأنّه شبّه الرحمة – و إن لم يصحّ دخولها – بما يجوز دخوله؛ فلذلك وضعها موضعه، و أمّا التوكيد فلأنّه أخبر عن العرض بما يخبر عن الجوهر.

و هذا تعال بالعرض، و تفخيم منه؛ إذا صيّر إلى حيّز ما يشاهدُ و يُلمَسُ و يُعَايَن؛ ألا ترى إلى قول بعضهم في الترغيب في الجميل: و لو رأيتم المعروف رجلاً لرأيتموه حسناً جميلاً. و إنّما يُرغَّب فيه بأن يُنبَّه عليه و يُعظَّم من قدره، بأن يُصوّره في النفوس على أشرف أحواله؛ و أنوه صفاته و ذلك بأن يُتخيَّل شخصاً متجسّماً لا عرضًا متوهَّماً)).[156]

و العدول عن الحقيقة إلى المجاز، في الواقع، إنّما يكون لغاية محدّدة و مقصودة تقتضيها أحوال الكلام و أساليبه، كما في قوله تعالى: (و اسأل القريةَ التي كنّا فيها).[157] فالغرض، كما يرى ابن جني، أنّهم أرادوا أن ((يتضمنوا لأبيهم عليه السلام أنّه إن سأل الجمادات و الجبال أنبأته بصحّة قولهم؛ و هذا تناه في تصحيح الخبر؛ أي لو سألتها لأنطقها ا لله بصدقنا، فكيف لو سألت مَنْ مِن عادته الجواب)).[158]

---

[153] واضح من هذا المثال أن التشبيه مازال عند ابن جني في دائرة المجاز؛ لأنّه عند المتأخّرين من باب التشبيه البليغ. ينظر الخصائص: 2/ 177.

[154] الخصائص: 2/ 442 – 443.

[155] الأنبياء 75.

[156] الخصائص: 2/ 443 – 444. و واضح ههنا استفادة المتأخرين من ذكره ((المَحَالّ))، فقد جعلوها إحدى علاقات المجاز المرسل و سمّوها المحلّية. ينظر الإيضاح: 282.

[157] يوسف 82.

[158] الخصائص: 2/ 447.

و لم أجد – في حدود ما قرأت من كتب القدماء – من أشار إلى هـذا المعنى، على كثرة دوران هذه الآية في مباحث القدماء؛ ممّا يدلّ على تفرّد ابن جني في كثير من آرائه، و تميّزه في كشف أغوار هذه اللغة الشريفة و الغوص في أسرارها.[159]

و يذهب ابن جني إلى القول، على خلاف معظم البلاغيين، بأنّ أكثر هذه اللغة جار على المجاز لا على الحقيقة، و لا سيما في الأفعال، فقولك ((قام زيد، معناه: كان منه القيام؛ أي هذا الجنس من الأفعال. و معلوم أنّه يكن منه جميع القيام.. و معلوم أنّه لا يجتمع لإنسان واحد، في وقت واحد، و لا في مائة ألف سنة مضاعفة القيامُ كلّه الداخل تحت الوهم؛ هذا محال عند كلّ ذي لبّ)).[160]

و عليه فإن قولنا: قام زيد مجاز لا حقيقة، و هو من قبيل وضع الكلّ موضع البعض للاتساع و المبالغة، و تشبيه القليل بالكثير. و ممّا يدلّ على أنّ الإنسان لا يقوم كلّ القيام أننا نقول ((قمت قومة، و قومتين، و مائة قومة، و قياماً حسناً و قياماً قبيحاً)).[161] و مثله: قعد جعفر، و انطلق محمد، و جاء الليل، وانصرف النهار، وقطع الأمير اللصّ، و ضربت عمراً، و ضربت زيداً رأسه و ظهره و هلمّ جرّاً.[162]

و إنّما ذهب هذا المذهب في تغليب المجاز على الحقيقة ليتوافق ذلك مع معتقده في الاعتزال؛ في أنّ الله عزّ و جل لا يخلق أفعال العباد. قال ((و كذلك أفعال القديم سبحانه، نحو خلق الله السماء و الأرض و ما كان مثله؛ ألا ترى أنه عزّ اسمه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، و لو كان حقيقة لا مجازاً لكان خالقاً للكفر و العدوان و غيرهما من أفعالنا عزّ و علا)).[163]

---

[159] الآية محمولة عند معظم القدماء على تقدير المضاف. ينظر كتاب سيبويه، تحقيق و شرح: عبد السلام محمد هارون، ط 1، دار الجيل – بيروت، 1411هـ – 1991م، ج 1/ 212 و 237، و معاني القرآن لأبي الحسن الأخفش، تحقيق: د. فايز فارس، ط 2، دار الأمل – الكويت، 1401هـ – 1981م، 2/ 345، و مجاز القرآن لأبي عبيدة، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط 2، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1401هـ – 1981م ج 8/1، و جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، د. ط، دار صادر – بيروت، د. ت، ص: 11، و إعراب القرآن للزجاج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط 3، دار الكتاب اللبناني – بيروت، 1406هـ – 1986م، ج 1/ 71 و النكت: 76، و الصناعيين: 200.

[160] الخصائص: 2/ 448 و 3/ 247.

[161] المصدر نفسه 2/ 448.

[162] ينظر تفصيل ذلك في الخصائص: 2/ 449 و ما بعدها، و 2/ 456.

[163] الخصائص: 2/ 449.

فقوله تعالى (ممّا عمِلتْه أيدينا)،[164] و (يبقى وجهُ ربّك)،[165] و (ولتُصنع على عيني)،[166] و (يومَ يُكشفُ عن ساق)،[167] و (السمواتُ مطوياتٌ بيمينه)[168] و غيرها من الآيات التي توهم بالتجسيم، إنّما هي من قبيل المجاز.[169]

فالمعتزلة، و ابن جني واحدٌ منهم، جعلوا المجاز وسيلة للتأمّل و النظر، و فسّروا بواسطته كلَّ ما يتعارض مع معتقدهم في نفي التشبيه و التجسيم عن ذات ا لله عزّ وجلّ.[170]

و قد أفاد البلاغيون المتأخّرون من إشارة ابن جني إلى أنّ من الحذف و الزيادة ما يقع مجازاً، و ذلك في قوله تعالى: (و اسأل القرية)[171] ، و قولنا: بنو فلان يطؤهم الطريق. فوضعوا نوعاً من المجاز سمّوه ((مجاز الحذف))[172]

و أمّا حديثهُ عن الاستعارة، فجاء عرضاً في باب الحقيقة و المجاز، دون أن يتوسّع فيها.ومن الأمثلة التي ذ كرها قول طرفة:

ووجهٍ كأنّ الشمسَ حلّتْ رداءها   عليه، نقيِّ اللون لم يتخدَّدِ.[173]

و قول الآخر:[174]

تغلغلَ حبُّ عَثْمَة في فؤادي   فباديه من الخافي يَسيرُ.

فقد جعل طرفة للشمس رداء و وصف الثاني الحبّ بالتغلغل، و هو وصف يخصّ الجواهر لا المعاني ((ألا ترى أنّ المتغلغل في الشيء، لا بدّ أن يتجاوز مكاناً إلى آخر؛ و ذلك تفريغ مكان

---

(164) يس 71.

(165) الرحمن 27.

(166) طه 39

(167) القلم 42.

(168) الزمر 67.

(169) ينظر الخصائص: 3/ 248 و ما بعدها.

(170) ينظر التفسير العقلي للقرآن: 130، و مفهوم العدل في تفسير المعتزلة: 24، و البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري: د. رابح دوب، ط 1، دار الفجر للنشر و التوزيع – القاهرة، 1997م ص: 219 و 227 و العقل و الحرية: 89 و 92.

(171) يوسف: 82 و هي الآية التي استشهد بها الرّماني في الإيجاز بالحذف، دون أن يعلق عليها. ينظر النكت: 76.

(172) ينظر الإيضاح: 328 و شرح التلخيص: 154. و قد أنكر عبد القاهر الجرجاني هذا النوع من المجاز. و سماه ابن رشيق (الاكتفاء). ينظر أسرار البلاغة: 362 و العمدة: 1/ 251.

(173) ديوان طرفة: تحقيق الدكتور علي الجندي، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، د ط، د ت، ص: 33.

(174) و هو عبيد ا لله بن عبد ا لله بن عتبة بن مسعود بن وائل. ينظر الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، مطبعة التقدم – القاهرة، د ط، د ت، 94/8.

و شَغْل مكان)).[175] و كذلك قولهم بَنَيْتُ لك في قلبي بيتاً. فهذه كلّها استعارات داخلة تحت المجاز.[176]

و قد ذكر ابن جني الاستعارة المكنية بفحواها و معناها دون أن يشير إلى مصطلحها، في مثل قولنا: بنو فلان يطؤهم الطريق؛ فنحن هنا قد أخبرنا ((عمّا لا يصحّ وطؤه بما يصحُّ وطؤه.. ووجه التشبيه إخبارك عن الطريق بما تخبر به عن سالكيه؛ فشبّهته بهم، إذا كان هو المؤدّي لهم، فكأنّه هم)).[177]

+ + +

و الخلاصة أنّ أثر المعتزلة كان واضحاً جلياً في حقل الدراسات البلاغية و النقدية، و لا يمكن إنكاره أو تجاهله. فقد وضعوا كثيراً من أصول البلاغة العربية و أسسها، و فتحوا أمامها منافذ مكّنت من إغنائها و إثراء فنونها.

فقد كان معظم ما كتبه بشر بن المعتمر، و الجاحظ، و الرماني، و ابن جني وغيرهم مادّة نفيسة استفاد منها اللاحقون، على اختلاف مشاربهم، فائدة كبرى، وكانت عوناً وسنداً لهم دعّموا بها عملهم في ترتيب هذه الأصول و تنسيقها و تبويبها.[178]

و من هنا توجهت عنايتنا إلى دراسة جهود علم من أعلام هذه الطبقة؛ يمثّل نهاية مرحلة بالنسبة إلى هذا الاتجاه الفكري الفلسفي الذي قدّم أصحابه، كما رأينا، جهوداً لا يستهان بها في الدراسات الأدبية و اللغوية، و لاسيما البلاغية. ذلك هو الزمخشري[179] .

---

(175) الخصائص: 2/ 444.

(176) ينظر المصدر نفسه: 2/ 445.

(177) الخصائص: 2/ 446.

(178) ينظر منهج الزمخشري، في تفسير القرآن: 71، و أدب المعتزلة: 175، و البلاغة عند المفسّرين: 552 و البلاغة الشعرية: 223.

(179) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري الملقب ((جار الله))، و لد في شهر رجب من سنة 467هـ بزمخشر، و هي قرية كبيرة من أعمال خوارزم ببلاد فارس، و كان إماماً في التفسير، و النحو، واللغة و الأدب واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء و جودة القريحة. و كان في عصره علاّمة في الأدب عارفاً بأنساب العرب، تُضْرَب إليه أكباد الإبل طلباً لأدبه و علمه.

قال عنه ابن خلّكان إنّه ((الإمام الكبير في التفسير و الحديث و النحو و اللغة و علم البيان)). وفيات الأعيان: 5/ 186. و قد انتقل الزمخشري إلى بغداد، فأخذ الأدب عن أبى الحسن على بن المظفر النيسابوري و أبي مضر الأصبهاني، و سمع من أبي سعد الشقاني و شيخ الإسلام آبى منصور الحارثي. كما وفد إلى مكّة و جاور بها زمناً طويلاً حتى لقّب ((جار الله)). و كان معتزلاً مجاهراً بمعتقده؛ فقد ذكر ابن خلكان أنه كان إذا ((قصد صاحباً له، و استأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن، قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب)). وفيات الأعيان: 5/ 170. و ذُكر أنّه أصيب في بعض أسفاره ببرد شديد فأثّر ذلك في إحدى رجليه حتّى قطعت، فصنع بدلها رجلاً من خشب؛ فكان إذا مشى ألقى عليها ثيابه الطوال، فيظن من يراه أنه أعرج.

../..

يمثّل تفسيره (الكشّاف) نموذجاً متفرّداً بين التفاسير. و لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الزمخشري قد اتخذ لنفسه – باعتماده على البلاغة وسيلة للكشف عن الإعجاز القرآني – منهجاً لم يسبق إليه في دراسة النصّ القرآني و تحليل أساليبه و تراكيبه؛ فاستطاع أن يقدّم للأجيال صورة رائعة لتفسير القرآن، و الكشف عن جمال النظم القرآني و سحر بيانه.[180]

و قد مكّنه حذقه و تبحّره في علوم العربية من نحو، و صرف، و بيان و أدب، و معرفته بأساليب العربية، و إلمامه بأشعار العرب و أمثالها من تفهُّم النص القرآني كما ينبغي أن يُفهم؛ حتّى إنّ معظم التفاسير من بعده أفادت منه واعتمدت عليه.[181]

و نبّه ابن خلدون على رسوخ قدم الزمخشري في البيان، و على فضل تفسيره في الكشف عن أسرار التنزيل ووفور بضاعته في البلاغة، وحثّ على الإطلاع عليه للظفر بشيء من الإعجاز القرآني على الرغم ممّا فيه من مجاراة أهل البدع، كما يقول.[182]

أمّا ابن المنير الأسكندري القاضي السُّني (ت 683هـ) الذي تتبّع ما في الكشاف من الآراء الاعتزالية، و ردّها في كتابه المسمّى ((الانتصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال))، فإنّه لم يملك نفسه من الإعجاب بقدرة الزمخشري على التحليل، وعلى الغوص في نكت القرآن العجيبة ولطائفه المكنونة.

و له تصانيف كثيرة تدلُّ على تبحرّه في مختلف العلوم منها: المفصّل في صَنْعة الإعراب، و الأحاجي النحوية، و الفائق في غريب الحديث، و أساس البلاغة، و المستقصي في الأمثال، و كتاب الأمكنة و الجبال و المياه، و أعجب العجب في لامية العرب، و مقامات الزمخشري وديوان شعري. أمّا أعظم مؤلّف له، فهو تفسيره المعروف:(الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل).

و قد راسله القاضي عياض طالباً إجازته في رواية كتبه ورسائله، فرفض الزمخشري و لم يجبه إلى طلبه، ينظر أزهار الرياض في أخبار عياض للمقّري: تحقيق د. عبد السلام الهراس و سعيد أحمد أعراب، صندوق إحياء التراث الإسلامي – الإمارات العربية و المغرب، د ط، 1400هـ - 1980م، 3/ 282-283.

توفي الزمخشري يوم عرفة في 538هـ بجُرجانية خوارزم. ينظر ترجمته في وفيات الأعيان: 5/ 168 – 174، و معجم الأدباء: 19/ 129 و 139، و معجم البلدان: لياقوت الحموي، د. ط، دار صادر و دار بيروت للطباعة و النشر، 1376هـ – 1957م، المجلد الثالث، ص: 147، مادة زمخشر، و شذرات الذهب: 4/ 119 – 121، و بغية الوعاة: 2/ 279 و أزهار الرياض: 3/ 282 – 304.

(180) ينظر في علوم القرآن دراسات ومحاضرات: محمد عبد السلام كفافي و عبد الله الشريف، دط، دار النهضة العربية – بيروت، 1981م، دت، ص: 310، و تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان، د. ط، دار مكتبة الحياة – بيروت، د. ت، 2/ 47، و البلاغة تطور و تاريخ: 219.

(181) ينظر مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، ط 3، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، 1/ 538.

(182) ينظر مقدّمة ابن خلدون: 459 و منهج الزمخشري في تفسير القرآن: 279 و التفسير البياني للقرآن الكريم: د.عائشة عبد الرحمن، ط 5، دار المعارف بمصر، 1977م، 1/ 16.

و قد أحصينا له أكثر من خمسة عشر موضعاً يشيد فيه بفضل الزمخشري و بمقدرته على فضِّ أكمام البلاغة القرآنية كقوله: ((فليت الزمخشري لم يتحدّث في تفسير القرآن إلاّ من حيث علم البيان؛ فإنّه فيه أفرس الفرسان، لا يُجارى في ميدانه، و لا يُمارى في بيانه)).(183)

و يقول في موضع آخر و قد بهره تحليل الزمخشري و إجراؤه الاستعارة في قوله تعالى: (فأذاقها ا للهُ لباسَ الجوعِ و الخوفِ)(184) : ((و هذا الفصل من كلامه يستحقّ على علماء البيان أن يكتبوه بذَوْب التّبر لا بالحبر)).(185)

و قد أشاد بفضله في علم البيان معظم البلاغيين المتأخّرين، و المفسّرين و المهتمّين بالأدب و اللغة. و كان هو نفسه معجباً بتفسيره متباهياً به، و يظهر ذلك في قوله:

إنّ التفاسير في الدنيا بلا عدد   و ليس فيها، لَعَمْري، مثل كشّافي

إن كنت تبْغي الهدى فالزمْ قراءته   فالجهل كالداء، و الكشّافُ كالشّافي(186)

و قد ألّف الزمخشري كشّافه في أواخر حياته، و هو مجاور بمكّة بعد أن اكتملت لديه أدوات التفسير ومفاتيحه. و كان ذلك في مدّة تساوي خلافة أبي بكر الصديق، رضي ا لله عنه، كما هو مذكور في مقدمة الكشاف.(187)

و يقول عن سبب تأليفه لهذا التفسير: ((ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية – الجامعين بين علم العربية و الأصول الدينية – كلّما رجعوا إليَّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان و التعجب، و استطيروا شوقاً إلى مصنّف يضمّ أطرافاً من ذلك، حتّى اجتمعوا إليَّ مقترحين أن أُمليَ عليهم الكشف عن حقائق التنزيل، و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، فاستعفيت فأبوا إلاّ المراجعة و الاستشفاع بعظماء الدين و علماء العدل و التوحيد)).(188)

---

(183) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لناصر الدين أحمد بن المنير الأسكندري، مطبوع بهامش الكشاف، دط، دار المعرفة - بيروت، 1/ 351.

(184) النحل 112.

(185) هامش الكشاف: 2/ 346. و ينظر شهادات أخرى في 2/ 5 و 25 و 27 و 155 و 182 و 231 - 332 و 3/ 259 و 455.

(186) ينظر بغية الوعاة: 2/ 280.

(187) الكشاف: 1/4.

(188) الكشاف: 1/3.

وواضحُ من هذا الكلام أنّ الزمخشري ينطلق في تفسيره من معتقده في الاعتزال الذي يقوم على التأويل، و ردّ المتشابه إلى المحكم، و حمل كثير من الآيات على التخييل و المجاز. و هو، في ذلك، لا يكاد يخرج عن منهج أصحابه من علماء العدل و التوحيد، كما قال، و هم المعتزلة.[189]

و الواقع أنّ الزمخشري، و إن كان يتقصّى خُطى أصحابه، إلا أنّه كان حرّ الرأي بعيداً عن ((التعصّب و الهوى؛ و لهذا لم يجنح به الجدل إلى المهاترة، و إلى العناد، طلباً للغلبة، و انتصاراً للمذهب. و إنّما كان الرجل على بصيرة من أمره، و على حرص على دينه، و على احترام لعقله، لا يقبل من الرأي إلاّ ما اطمأنّ إليه قلبه وسكنت إليه نفسه)).[190]

وكان الزمخشري يرى أنّ فهم القرآن، و تدبّر آياته، و تأويل متشابهه واجبٌ دينيٌ يزداد به قلب المؤمن طمأنينة و ارتياحاً إلى عقيدته. فهو يذكر، في معرض تحليله لقوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آياتٌ محكماتٌ هنَّ أمُّ الكتاب، و أخَرُ متشابهاتٌ)،[191] أنّ الله لم يجعل القرآن الكريم كلّه محكماً؛ ليتيح لعباده تدبُّر آياته و الوقوف على حقائقه عن فهم واقتناع. جاء ذلك في قوله: ((فإن قلت: فهلاّ كان القرآن كلّه محكماً؟ قلت: لو كان كلّه محكماً لتعلّق الناس به لسهولة مأخذه، و لأعرضوا عمّا يحتاجون فيه إلى الفحص و التأمّل من النظر و الاستدلال. ولو فعلوا ذلك لعطّلوا الطريق الذي لا يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده إلاّ به.ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحقّ والمتزلزل فيه،ولما في تقادح العلماء و إتعابهم القرائح في استخراج معانيه، و ردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة، و العلوم الجمّة، و نيل الدرجات عند الله. ولأنّ المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله و لا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقضُ في ظاهره، و أهَمّه طلب ما يُوفِّق بينه، و يجريه على سنن واحد ففكّر و راجع نفسه وغيّره ففتح الله عليه، و تبيَّن مطابقة المتشابه المحكم ازدادَ طمأنينة إلى معتقده؛ وقوّة في إيمانه)).[192]

و المفسّر، كما يرى الزمخشري، لا يستطيع أن يقف على بلاغة القرآن و إعجازه أو يكشف أسراره، و لطائفه و دقائقه ما لم تكن عُدّته من علْمَي المعاني و البيان كاملة؛ إذ بهما

---

[189] ينظر النظم القرآني في كشاف الزمخشري: د. درويش الجندي، د. ط، دار نهضة مصر للطبع و النشر، 1969م، ص: 27 - 28 و العقل و الحرية: 105 - 107.

[190] الإعجاز في دراسات السابقين: 297.

[191] آل عمران 7.

[192] الكشاف 1/ 175.

تعرف وجوه الأساليب و خصائصها، و تُدْرك صور الكلام و مسالكه.[193] و من هنا، فإنّ الفقيه ((و إن برز على الأقران في علم الفتاوى و الأحكام و المتكلّمُ و إن بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، و حافظ القصص و الأخبار و إن كان من ابن القرِيَّة أحفظ، و الواعظ و إن كان من الحسن البصري أوعظ، و النحوي و إن كان أنحى من سيبويه و اللغوي و إن علك اللغات بقوة لَحْيَيه؛ لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، و لا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلاّ رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، و هما: علم المعاني و علم البيان، و تمهّل في ارتيادهما آونة، و تعب في التنقير عنهما أزمنة)).[194]

و قد ذكر الزمخشري هذين العلمين و نوّه بفضلهما في الكلام في مقدمة معجمه المعروف: أساس البلاغة، قائلاً: ((فمن حصَّل هذه الخصائص، و كان له حظ من الإعراب الذي هو ميزان أوضاع العربية و مقياسها ، و معيار حكمة المواضع و قسطاسها، و أصاب ذَرْواً من علم المعاني، و حَظِيَ برَشّ من علم البيان، و كانت له قبل ذلك كلّه قريحة صحيحة و سليقة سليمة فحُلَ نثره و جزل شعره)).[195]

كما ورد حديثه عن البيان بمفهومه العام حين ذكر أهمية علم النحو، و أنّه مادة النظم الأولى و ((المرقاة المنصوبة إلى علم البيان، المطّلع على نكت نظم القرآن، الكافل بإبراز محاسنه الموكل بإثارة معادنه))[196] ، و عند تحليله لدلالة اليد في قوله تعالى: (و قالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ)[197] ، قائلاً: ((و من لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصّر محجَّة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية)).[198]

و هكذا وجدناه يعدّ عُدتـه، و يتسلّح بهذين العلمين؛ و هو يقبل على قراءة القرآن، و دراسته، و الكشف عن حقائقه مدركاً أنّ أسرار التنزيل و رموزه بالغةٌ ((من اللطف و

---

(193) ينظر الزمخشري المفسّر البليغ: 104.

(194) مقدمة الكشاف: 1/ 3. و ابن القَرِيَّة (ت 84هـ) هو أيوب بن زيد بن زرارة الهلالي، و كان لسناً خطيباً. ينظر الأعلام للزركلي، د. ط، د ت، 1/ 381. و كان القاضي عبد الجبار أشار إلى أنّ عُدة مفسّر القرآن هي اللغة و النحو، و الرواية، و الفقه، و القراءات، و الأصول و علم الكلام. ينظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة: 41.

(195) أساس البلاغة: الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة و النشر – بيروت، د. ت،دط، ص: ل

(196) مقدمة المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري: 19، قدم له و بوّبه الدكتور علي بو ملحم، دار و مكتبة الهلال – بيروت، ط 1، 1993م.

(197) المائدة 64.

(198) الكشاف: 1/ 350.

الخفاء حدّاً يدقّ عن تفطّن العالم و يزلّ عن تبصّره)).[199] و من هنا فإنّه راح يقلّب الآيات على كلّ الوجوه حتّى تستقرّ على الوجه الذي يراه مقبولاً متطابقاً مع سنن العرب في كلامهم،و أساليبهم و طرائقهم في التعبير.

و الزمخشري، مثل أصحابه المعتزلة و غيرهم، يرى أنّ إعجاز القرآن إنّما يكون في نظمه،و تأليفه و أساليبه في التعبير. فقد نبّه في أكثر من موضع على ذلك كقوله في شرحه قوله تعالى: (بل هو قرآنٌ مجيدٌ)،[200] ((بل هذا الذي كذّبوا به قرآن مجيد، شريف عالي الطبقة في الكتب، و في نظمه و إعجازه)).[201]

و يقول في قوله تعالى: (إنّا سمعنا قرآناً عجباً).[202] ((قالوا ياقومنا إنّا سمعنا كتاباً عجباً بديعاً، مبايناً لسائر الكتب في حسن نظمه، و صحة معانيه، قائمة فيه دلائل الإعجاز)).[203] و الزمخشري، و إن كان يرى أيضاً أن إعجاز القرآن في إخباره بالغيوب، إلاّ أنّ الإعجاز من جهة النظم هو الأهمّ في نظره.[204]

غير أنّ آراء الزمخشري في البلاغة و فنونها ليست وحدة متماسكة نستطيع الوصول إليها بيسر و سهولة؛ لأنّ الكشاف، في الواقع، ليس كتاباً بلاغياً فحسب، و إنّما تعدّدت جوانب مباحثه بين النحو، و اللغة، و البلاغة، و الفقه و الحديث، وإن كان حظّ البلاغة أوفر. و من ثمّ فإنّ على من يَرُوم الكشف عن قضايا البلاغة و أصولها فيه أن يتحلّى بالصبر، و الرفق و فراغ البال، و أن يقرأ أجزاءه كاملة بكثير من الدقّة، و التثبّت و التأنّي.

---

(199) المصدر نفسه: 4/ 118.

(200) البروج 21.

(201) الكشاف: 4/ 201.

(202) الجن 1.

(203) الكشاف: 4/ 145، و ينظر 2/ 191 و 374.

(204) يقول الزمخشري: ((يعني أنّه كتاب معجز من جهتين: من جهة إعجاز نظمه و من جهة ما فيه من الإخبار بالغيوب)). الكشاف: 2/ 191. و يذكر في موضع آخر أنّ ((النظم هو أمّ إعجاز القرآن، و القانون الذي و قع عليه التحدّي، و مراعاته أهمُّ ما يجب على المفسّر)). الكشاف: 2/ 433.

الفصل الأول:

فنّ التشبيه.

تمهيد:

ذكر السكاكي في مبدأ حديثه عن علم البيان أنه قدّم التشبيه على بقيّة ألوان البيان؛ لأنّه الفن الذي ((إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرّب في فنون السحر البياني)).(1)

و الواقع أنّ التشبيه من أكثر فنون البلاغة دوراناً في النصوص القرآنية و الشعرية، و هو الوسيلة التعبيرية التي لا يكاد يستغني عنها أيّ مبدع. قال المبرّد:((و التشبيه جار كثيرٌ في كلام العرب، حتّى لو قال قائلٌ: هو أكثر كلامهم لم يبعد)).(2) و قال أيضا:((و التشبيه كثيرٌ وهو باب كأنّه لا آخر له)).(3)

و من هنا، فقد لَقيَ هذا الفن البياني اهتماماً و عناية من كلّ الباحثين القُدامى؛ و لا نُبالغ إذا قلنا إنه من أكثر مباحث البلاغة تناولاً، و درساً و استقصاءً.(4)

فابن قتيبة خصّص له في كتاب العلم و البيان فصلاً سمّاه ((حسن التشبيه في الشعر)) ذكر فيه جملةً من الشواهد البديعة التي وقعت للشعراء في مختلف عصورهم.(5) و من ذلك قول امرئ القيس المعروف عن العُقاب:

كأنّ قلوبَ الطير رطبًا و يابساً   لدى وكرها العُنّابُ و الحشفُ البالي.(6)

---

(1) مفتاح العلوم: 141.

(2) الكامل: 2/ 79.

(3) المصدر نفسه: 2/ 115 و ينظر 2/ 103.

(4) قال أبو هلال في الصناعتين (ص 265): ((و التشبيه يزيد المعنى وضوحاً و يكسبه تأكيداً. و لهذا ما أطبق جميع المتكلّمين عليه و لم يستغن أحد منهم عنه)). و قد أُلّفت كتبٌ خاصة بفنّ التشبيه منها: ((كتاب التشبيهات)) لابن أبي عون الكاتب (ت 322هـ) الذي جعله في اثنين و عشرين باباً، و بدأه بتشبيهات القرآن؛ ثمّ تشبيهات الشعراء الجاهليين، و الأمويين و العباسيين. ينظر: غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات لعلي بن ظافر الأزدي المصري، تحقيق: د. محمّد زغلول سلام و د. مصطفى الصاوي الجويني، د. ط، دار المعارف بمصر، د ت، ص: 25 – 27.

و هناك الكتاب المذكور لعلي بن ظافر الأزدي المصري (ت 623هـ) الذي قسّمه إلى ستة أبواب رئيسية، مقسمة بدورها إلى فصول تصبّ كلها في المعنى العام لذلك الباب. و ذكر الزركشي (ت 794هـ) أنّ أبا القاسم بن البنداري البغدادي، المعروف بابن ناقيا (ت 410هـ) صنّف فيه كتاباً سمّاه (الجمان في تشبيهات القرآن). ينظر البرهان في علوم القرآن: 3/ 314، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة – بيروت، ط 2. و ينظر أيضاً الإتقان في علوم القرآن: 1/ 42. و هناك كتاب (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس) للشيخ أبي عبد الله محمد بن الكتاني الطيب، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الشروق – بيروت و القاهرة، ط 2، 1401هـ 1981. و هو كتاب تحدث فيه عن تشبيهات وقعت لشعراء الأندلس في مواضيع شتّى من حياة الناس و أحوالهم و أوصافهم، و الكائنات، و الطبيعة و المعاني المختلفة. و كان يكتفي فيه بذكر الأشعار التي قيلت في الموضوع الذي يتناوله دون تحليلها أو التعليق عليها. و قد جعل الكتاني كتابه في ستة و ستين باباً.

و ذكر الدكتور أبو موسى أنّ أميناً الخولي كتب بحثاً ضافياً عن تطوّر التشبيه؛ تتبّع فيه مراحل هذا التطور بدءاً من أبي عبيدة حتّى القرن الرابع الهجري. ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 141 – 142.

(5) ينظر عيون الأخبار: 2/ 185 – 187.

(6) الديوان: 122.

و قد علّق عليه قائلاً: ((شبّه الرطب بالعناب، و اليابس بالحشـف. وشبّه شيئين بشيئين في بيت واحد)).[7]

و قول عنترة في الذّباب:

و خلا الذّبابُ بها فليس ببارح هزِجاً كفعل الشاربِ المترنّـمِ

غرِداً، يـحكُّ ذراعَـه بذراعِـه فعْلَ المُكبِّ على الزنادِ الأجذمِ[8]

حيث قال بخصوصه: ((شبّه حكّه يده برَجُل مقطوع الكفين يقدحُ النار بعودين)).[9]

و قول بشّار المعروف:

كأنّ مُثارَ النقعِ فوق رؤوسِهم و أسيافَنا ليلٌ تهاوى كواكبُه[10]

و ذكر أن الشعر لا يختار فقط، أو يحفظ لجودة لفظه و معناه ((و لكنه قـد يختـار و يحفـظ على أسباب منها الإصابة في التشبيه كقول القائل في وصف القمر:[11]

بدأن بنا وابنُ الليالي كأنّه حسامٌ، جلَت عنه القيونُ صقيل

فمازلت أُفني كلَّ يوم شبابه إلى أنْ أتتك العيسُ و هو ضئيل))[12]

و خصّص أبو العباس المبرّد (ت 285هـ) باباً طويـلاً للتشبيه، ذكـر فيـه حَسَنه، و مُصيبـه، و مُفرطه و بعيده؛ و صدّره بقوله: ((و هذا بابٌ طريف نصلُ به هذا الباب الجامع الذي ذكرنـاه، و هو بعضُ ما مرّ للعرب من التشبيه و المحدثـين بعدهـم)).[13] و مـن الشـواهدِ الـتي أوردهـا قـول امرئ القيس:

كأنّ عيونَ الوحش حول خبائنا و أرحلنا الجزْعُ الذي لم يثقّب[14]

و عدّه من التمثيل العجيب.[15]

و قول توبة بن الحُمَيِّر:

---

[7] عيون الأخبار: 2/ 187.

[8] ديوان عنترة: 19، دار صادر – بيروت، د ط، دت. و فيه (غرداً كفعل الشارب) و (هزجاً يحك) و (قدح المكبّ).

[9] عيون الأخبار: 2/ 186.

[10] ديوان بشار: اعتنى بجمعه السيد محمد بدر الدين العلوي، د. ط، دار الثقافة – بيروت، د ت، ص: 46.

[11] و البيتان غير منسوبين في الشعر و الشعراء.

[12] الشعر و الشعراء: 37. قال ابن منظور: ((القَيْنُ: الحدّاد، و قيل: كلّ صانع قين، و الجمع أَقْيانٌ و قيون)) اللسان: 5/ 3798.

[13] الكامل: 2/ 41.

[14] الديوان: 149.

[15] ينظر الكامل: 2/ 41.

كأنّ القلبَ ليلةَ قيل يُغدَى بليلى العامرية أو يُـراحُ
قطاةٌ عزّها شَرَكٌ فباتتْ تعالجه، و قد علق الجناحُ
لها فرخان قد غلِقا بوكْر فعُشُّهما تصفّقُه الريــاحُ
فلا بالليل نالت ما تُرجِّي و لا بالصُبح كان لها براحُ[16]

و علّق عليه بقوله: ((فهـذا غايـة الاضطـراب، و قـد قـال الشـعراء قبلـه و بعـده فلـم يبلغـوا هـذا المقدار)).[17]

و من حلو التشبيه، و قربيه و صريح الكلام، كما يذكر المبرد، قول ذي الرمّة يصف رمـلاً قطعه في حِنْدِس من الليل:

ورملٍ كأوراك العذارى قطعتهُ وقد جلّلتهُ المظلماتُ الحنادسُ[18]

و من التشبيه الذي وجده متجاوِزاً و مفرطاً قول الخنساء، في أخيها:

و إنّ صخراً لتأتمُّ الــهداةُ به كأنّه علمٌ في رأسه نارُ[19]

قال: ((فجعلت المهتدي يأتمّ به، و جعلته كنار في رأس العلم)).[20]

و من التشبيه البعيد الذي لا يقوم بنفسه، و يحتاج إلى تفسير للوصول إلى وجـه الشـبه فيـه قول الشاعر:

بل لو رأتني أختُ جيراننا إذ أنا في الدار كأنّي حمارْ.[21]

قال المبرّد: ((فإنما أراد الصحّة، فهذا بعيد؛ لأنّ السامع إنما يستدلُّ عليه بغيره)).[22]

و ذكر المبرّد أنّ العـرب إنمـا تُشبِّه، و قصدُهـا إلى إشـراك الطرفـين في بعـض المعـاني دون بعض؛ فالمشبه يلتقي مع المشبه به في وجوه و يباينه في وجوه. فإذا شبّهنا الوجه بالشمس مثلاً فإنما نريد الضياء و الرونق، و ليس العظم و الإحراق. فالعرب تشبّه النساء ببيـض النعـام، و هـي تريـد

---

[16] ينظر الكامل: 2/ 44.
[17] ينظر المصدر نفسه: 2/ 44.
[18] الديوان: 256. و فيه (إذا جلّلَتْه).
[19] ديوان الخنساء: دار الأندلس للطباعة و النشر – بيروت،د.ط، 1388هـ – 1968م، ص: 51.
[20] الكامل: 2/ 50.
[21] البيت غير منسوب. ينظر الكامل: 2/ 103. و قد أصبح هذا النوع من التشبيه قسماً من أقسام التشبيه الـذي لا يُتوصَّل إلى وجه الشبه فيه بيسر. ينظر شرح التلخيص: 133.
[22] الكامل: 2/ 103.

نقاءه و نعمة لونه، و تُشبّه المرأة ((بالسحابة لتهاديها و سهولة مرّها. قال الأعشى:[23]

كأنّ مِشيتَها من بيتِ جارتها مرُّ السّحابة، لا ريثٌ ولا عَجَلُ)).[24]

و الحقّ أنّ الدراسين القُدامى قد ساروا بالتشبيه شوطاً بعيداً، و خطَوا في بحثه و استقصاء محاسنه خطوات متقدمة، فتوسّعوا فيه، و أضاف اللاحق منهم إلى جهود سابقيه الشيء الكثير. فقد عرفوه؛ و ذكروا أقسامه، و أركانه، و حدوده، و صفاته، و محاسنه و عيوبه؛ كما أفاضوا في الحديث عن الغرض منه و فائدته في الكلام.[25]

---

[23] ديوان الأعشى: دار صادر - بيروت، د ط، د ت، ص: 144.

[24] الكامل: 2/ 55.

[25] ينظر الإبلاغية في البلاغية العربية: سمير أبو حمدان، ط 1، منشورات عويدات الدولية - بيروت، باريس 1991م، ص: 151.

و لا يكاد يخلو مؤلَف قديم من الحديث عن التشبيه و بيان فضله في تلوين الكلام و إضفاء مسحة السحر عليه. فعبد الله ابن المعتز (ت 296هـ) خصّص له حيزاً من كتابه البديع سماه ((حسن التشبيه)) و أورد له شواهد من القرآن و الشعر القديم و المولّد. ينظر البديع: 68-74.

و تحدث ابن طباطبا العلوي (322هـ) عن طريقة العرب و سَنَنِهم في التشبيه، و ربط ذلك بحياتهم في باديتهم و بما تحيط به عيونهم و مداركهم في فضاء اتهم الواسعة، و ذكر ضروب التشبيه مركزاً على المعاني و الوجوه الجامعة بين طرفيه و على دلالات أدوات التشبيه، و رأى أنّ أحسن التشبيهات ما كانت العلاقة فيه بين المشبّه و المشبّه به واضحة بينة؛ و ذلك، في نظره، مناط التفاضل بين التشبيهات التي إذا فتشتها وجدتها تتفاوت ((فبعضها أحسن من بعض و بعضها ألطف من بعض)). و ختم بحثه بالحديث عن التشبيهات البعيدة و الغلوّ فيها. ينظر عيار الشعر: تحقيق: د. محمد زغلول سلام، ط 3، منشأة المعارف بالإسكندرية، ص: 48 - 49 و 56 - 68.

و جعل قدامة بن جعفر (ت 337هـ) التشبيه أحد أغراض الشعر الرئيسية كالمديح، و النسيب، و الهجاء، و المراثي و الوصف، و ذكر أنّه إنما يقع ((بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمّهما، و يوصفان بها، و افتراقٌ في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها)). و قد حلل مجموعة من التشبيهات الجيدة و قعت للعرب في أشعارها، و أشار إلى عيوب الشعر دون أن يذكر نماذج لذلك. ينظر نقد الشعر: تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، د. ط، دار الكتب العلمية - بيروت، د. ت، ص: 124 - 130 و 190.

و تحدّث القاضي الجرجاني (ت 392هـ) عن التشبيه في فصل ((السرقات الشعرية)) في معرض حديثه عن المعاني المشتركة والمتداولة، و قال إنّ أوجه الشبه صنفان:

- صنف مشترك عام.

- و صنف سبق المتقدم إليه ففاز به، ثم تداوله الشعراء بعده فكثر و استعمل و صار كالأول.

وتحدّث عن أدوات التشبيه و دلالاتها و أثرها في نقل المعاني، و فرق بين التشبيه و التمثيل، و التشبيه و الاستعارة. و المقاربة في التشبيه عنده ركنٌ من عمود الشعر لقوله: ((و كانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة و الحسن بشرف المعنى و صحته، و جزالة اللفظ و استقامته، و تُسلّم السبق فيه لمن وصفَ فأصابَ، وشبّه فقاربَ)). وقد أتى بما يثير العجب في تحليلاته للتشبيه باعتراف ابن رشيق. ينظر الوساطة : 33 - 34 و 41 و 185 - 188 و 441 - 442 و 471 - 472. وينظر العمدة: 1/ 295 - 296.

و كان حديث أبي هلال العسكري (ت 395هـ) عن التشبيه ضافياً؛ فتناول حدّه و وجهه، و أجوده، و أشار إلى عيوبه و مساوئه. ينظر الصناعتين: 261 - 282. و ينظر بقية أحاديث القدماء عن التشبيه في الموازنة بين أبي تمام و البحتري لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي،حقق أصوله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية - بيروت، د ط، د. ت، ص: 32 وما بعدها و 126 ما بعدها و 141 ما بعدها.

و ينظر أيضاً العمدة: 1/ 287 - 303، و فقه اللغة و سر العربية لأبي منصور الثعالبي، تحقيق: سليمان سليم البواب، دار الحكمة للطباعة و النشر - دمشق، 1409 هـ - 1989 م، ص: 423 - 242 و سرّ الفصاحة: 237 - 247.

و لعلّ أكثر من وقف مع التشبيه مطولاً هو الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه (أسرار البلاغة) الذي جعله خاصّاً بمباحث البيان؛ فقد عرض في إسهاب لصور التشبيه المختلفة، و فرق بين أنواع التشبيهات ووجوه الشبه فيها، كما فرّق بين التشبيه الذي جعله عاماً و التمثيل الذي جعله خاصاً.[26]

فالتشبيه، عنده، ما كان فيه وجه الشبه واحداً لا يحتاج إلى تأويل و نظر ((كتشبيه الخدود بالورد، و الشعر بالليل، و الوجه بالنهار، و تشبيه سقط النار بعين الدّيك، و ما جرى في هذا الطريق.. و كذلك كل تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس)).[27]

و أمّا التمثيل، فهو ما كان وجه الشبه فيه منتزعاً من متعدد؛ أي أنّه تشبيه يكون فيه التقابل بين صورة و صورة أو حال و حال، كما في قوله تعالى: (مثلُ الذين حُمِّلوا التوراةَ ثمّ لم يحملوها كمثل الحمارِ يحملُ أسفاراً)[28] فالشبه في الآية ((منتزع من أحوال الحمار، و هو يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، و مستودع ثمر العقول، ثم لا يحس بما فيها و لا يشعر بمضمونها، و لا يفرِّق بينها و بين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، و لا من الدلالة عليه بسبيل؛ فليس له ممّا يحمل حظّ سوى أنّه يثقل عليه، و يكدّ جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة و نتيجة لأشياء ألّفت و قرن بعضها إلى بعض)).[29]

و تحدّث عن مواقع التمثيل و تأثيره في النفوس قائلاً: ((و اعلم أنّ ممّا اتفق العقلاء عليه أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، و نقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أُبَّهة، وأكسبها منقبة، و رفع من أقدارها، و شبَّ من نارها، و ضاعف في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، و استثار لها من الأفئدة صبابة و كلفاً و قسر الطباع على أن تعطيها محبّة و شغفاً...

و إن أردت أن تعرف ذلك، و إن كان تقلُّ الحاجة فيه إلى التعريف و يُستغنى في الوقوف عليه عن التوقيف، فانظر إلى نحو قول البحتري:

---

(26) أسرار البلاغة: 75.

(27) المصدر نفسه: 71.

(28) الجمعة 5.

(29) أسرار البلاغة: 81 و ينظر أيضا ص: 87.

دانٍ على أيدي العُفاة و شاسعٌ عن كلّ ندٍّ في الندى و ضريبِ

كالبدرِ أفرط في العلوّ و ضوءُه للعُصْبَةِ الســـارين جدُّ قريبِ[30]

و فكّر في حالك و حال المعنى معك، و أنت في البيت الأول لم تنته إلى الثـاني و لم تتدبّـر نصرته إياه، و تمثيله له فيما يملي على الإنسان عيناه، و يؤدّي إليه ناظراه، ثمّ قسمهما على الحـال و قد وقفت عليه، و تأمّلت طرفيه، فإنّك تعلم بُعد مـا بـين حـالتيك، و شـدّة تفاوتهمـا في تمكّـن المعنـى لديـك، و تحبّبـه إليـك، و نبلـه في نفسـك، و توفـيره لأنسـك، و تحكـم لي بـالصدق فيمـا قلت، و الحقّ فيما ادّعيت)).[31]

و نكاد نجزم أنّ فنّ التشبيه، و فنون البيـان الأخـرى قـد تـأصّلت علـى يـدي عبـد القـاهر الجرجاني الذي أفاد من جهود سابقيه و أضاف **إليها** من تحليله و ابتكاره؛ يساعده في ذلك معرفة بالأساليب و ذوق أدبي رفيع.[32] و لولا خشية الإطالة التي قد تخرج بنا عن الغاية من هذا البحـث لجلبنا مزيداً من تحليلاته العجيبة لأنواع الشبيهات في القرآن و الشعر.

و يمكننا القول إنّ بحث التشبيه قـد اسـتوى، و اكتمـل نضجـه و عـرف أهـمّ معالمه و حدوده قبل الزمخشري؛ و لذلك فإننا لا نجدُله فيه الأثر الكبير بخلاف فنون البلاغة الأخـرى، كمـا سنبينه لاحقاً.[33]

و لعلّ الزمخشري أدرك أن السابقين له، و لا سيما عبد القاهر الجرجاني، قـد سلكوا كـل سبل التشبيه، و طرقوا كلّ أبوابـه حتّـى لم يكـادوا يـتركون شـيئًا لمـن يـأتي بعدهـم؛ فـراح ينفـذ ببصيرتـه، و ذوقـه الأدبـي، و معرفتـه بالأسـاليب إلى أعمـاق النـصّ القرآنـي، مكتفيـاً بتحليلـه و استخراج كنوزه، و لطائفه و نكاته البديعة.

ولذلك وجدناه لا يعتني بوضع القواعد، و الحدود و التعريفات،إلاّ ما أتـى عرضـاً و لِمامـاً في ثنايا تحليلاتــه،بقدر ما يهتمّ بما في النصّ من تصويـر، و تحريـك للأذهـان و الأخيلـة، و هتـك

(30) ديوان البحتري: 1/ 202.

(31) أسرار البلاغة: 92 – 93 و 96 – 99 و ينظر أيضا ص: 100 و مابعدها

(32) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 152 و المباحث البلاغية: 263 و الزمخشري المفسر البليغ: 126.

(33) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخسري: 140.

لحجب المعاني المستورة و المقاصد المخبوءة وراء الألفاظ و العبارات؛ منبهاً على صحة التشبيه ،وقوّة بيانه، و بلاغته و الغرض من الاستعانة به في الأساليب القرآنية.[34]

فإذا كان كثير من البلاغيين و النقاد قد اهتمّوا قبله بالتأصيل، ووضع الأسس النظرية لهذا الفنّ، ولغيره من الفنون الأخرى؛ فإنّه التفت إلى الجانب التطبيقي و استفرغ له كل جهده و عنايته.

1 – أنواع التشبيه في الكشاف:

يتّفق معظم العقلاء و أهل البلاغة، كما يذكر القزويني (ت 739 هـ)، على أنّ الغاية الفنية للتشبيه إنما هي الكشف عن المعاني و تقريبها إلى الأذهان؛ فهو وسيلة تعبيرية ذات شرف، و فخامة و قدر في فنّ البلاغة؛ لأنّه يحرك النفوس، و يهزّها، و يبعث فيها الأنس و الإعجاب؛ و من ثمّ يهيئها لاستيعاب المقصود من هذه المعاني.[35]

ونجدُ الزمخشري يقرّر هذه الحقيقة أيضاً و يُبيّن الغرض من التشبيهات و الأمثال في القرآن الكريم، في معرض شرحه قوله تعالى: (و تلك الأمثالُ نضربها للناس و ما يعقِلُها إلا العالمون).[36] قائلاً: ((أي لا يعقل صحّتها، و حسنها و فائدتها إلاّ هم؛ لأنّ الأمثال و التشبيهات إنما هي الطرق إلى المعاني المحتجبة في الأستار حتّى تبرزها، و تكشف عنها و تصوّرها للأفهام كما صوَّر هذا التشبيه الفرق بين حال المشرك و حال الموحد)).[37]

فالتشبيه و صور البيان الأخرى، عند الزمخشري، ضربٌ من التصوير الذي يبرز المعاني المجرّدة و يقدّمها حيّة نابضة للأفهام. و التمثيل، و هو ضرب من التشبيه يكشف ((عن المعاني و يوضّحها؛ لأنّه بمنزلة التصوير و التشكيل لها)).[38]

و قد قدّم للمثل الذي يكون تشبيهاً في قوله تعالى: ((مثلُهم كمثل الذي استوقدَ ناراً ؛فلمّا أضاءتْ ما حوله ذهبَ ا للهُ بنورِهم، وتركهم في ظلماتٍ لا يبصرون)[39] بقوله: ((لّما جاء بحقيقة

---

[34] ينظر الكشاف: 2/ 448و 4/3 و 101/4 و 174 – 175، و غيرها من المواضع التي وجدنا الزمخسري فيها محللاً لتشبيهات القرآن تحليلاً ينبيء بمقدرة على اصطياد لطائف القرآن العجيبة و معانيه المحجوبة.

[35] ينظر الإيضاح: 218 و الإتقان في علوم القرآن: 2/ 42.

[36] العنكبوت 43.

[37] الكشاف: 3/ 191 و ينظر أيضاً 4/ 174.

[38] المصدر نفسه:3/ 204.

[39] البقرة 17.

صفتهم عقّبها بضرب المثل زيادة في الكشف، و تتميماً للبيان. و لضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل و النظائر شأن ليس بالخفيٍّ في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تُريك المُتخيَّلَ في صورة المحقّق، و المتوهَّم في معرض المتيقّن و الغائب كأنّه مشاهد)).[40]

و يقول في تحليل قوله تعالى: (و يضربُ ا للهُ الأمثالَ للناس لعلّهم يتذكّرون)[41]: ((لأنّ في ضرب الأمثال زيادة إفهام، و تذكير و تصوير للمعاني)).[42] و قد وقف طويلا مع قوله تعالى:(إنَّ ا للهَ لا يستحي أن يضربَ مثلاً ما بعوضةً فما فوقها)[43]، محلّلاً و مبيناً الغرض من ضرب المثل بهذا المخلوق الحقير. و قد استدعاه ذلك إلى الحديث عن مقاصد التمثيل و أغراضه.

يقولُ: ((سيقت هذه الآية لبيان أنّ ما استنكرهُ الجهلةُ، و السفهاء، و أهل العناد و المراء من الكفار، و استغربوه من أن تكون المحقّرات من الأشياء مضروباً بها المثل ليس بموضع للاستنكار و الاستغراب؛ من قبل أنّ التمثيل إنما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى، و رفع الحجاب عن الغرض المطلوب، و إدناء المتوهَّم من المشاهد. فإن كان المتمثَّل له عظيماً كان المتمثَّل به مثله، و إن كان حقيراً كان المتمثَّل به كذلك، فليس العظم و الحقارة في المضروب به المثل إذا إلا أمراً تستدعيه حال المتمثَّل له، و تستجرّه إلى نفسها فيعمل الضارب للمثل على حسب تلك القضية.

ألا ترى إلى الحقّ لما كان واضحاً جلياً أبلج كيف تمثّل له بالضياء و النور، و إلى الباطل لما كان بضد صفته كيف تمثّل له بالظلمة، و لما كانت حال الآلهة التي جعلها الكفار أنداداً لله تعالى لا حال أحقر منها و أقلّ؛ و لذلك جعل بيت العنكبوت مثلها في الضعف و الوهن، و جعلت أقلّ من الذباب و أخسّ قدراً، و ضربت لها البعوضة فالذي دونها مثلاً لم يستنكر و لم يستبدع و لم يقل للمتمثّل: استح من تمثيلها بالبعوضة، لأنّه مصيب في تمثيله، محقّ في قوله، سائق للمثل على قضية مضربه، مُحتذٍ على مثال ما يحتكمه و يستدعيه، و لبيان أنّ المؤمنين الذين عادتهم الإنصاف،

---

[40] الكشاف: 1/ 37.

[41] إبراهيم 25.

[42] الكشاف: 2/ 301.

[43] البقرة 26.

و العمل على العدل، و التسوية، و النظر في الأمور بناظر العقل إذا سمعوا بمثل هذا التمثيل علموا أنّه الحقّ الذي لا تمرّ الشبهة بساحته، و الصواب الذي لا يرتع الخطأ حوله)).(44)

و هو يتعجّب من هؤلاء الذين ينكرون على القرآن أنْ يتمثّل بالعنكبوت و البعوضة ((و مازال الناس يضربون الأمثال بالبهائم، و الطيور، و أحناش الأرض، و الحشرات و الهوام، و هذه أمثال العرب بين أيديهم مسيرة في حوا ضرهم و بواديهم، قد تمثلوا فيها بأحقر الأشياء... و لقد ضربت الأمثال في الإنجيل بالأشياء المحقرة كالزُّوَان، و النخالة، و حبّة الخردل، و الحصاة، و الأَرَضَة، و الدود و الزنابير.

و التمثيل بهذه الأشياء، و بأحقر منها ممّا لا تغني استقامته و صحّته على من به أدنى مسكة. و لكن ديدن المحجوج المبهوت الذي لا يبقى له متمسَّك بدليل، و لا مُتشبَّث بأمارة، و لإقناع أن يرمي لفرط الحيرة، و العجز عن إعمال الحيلة بدفع الواضح، و إنكار المستقيم، و التعويل على المكابرة و المغالطة، إذا لم يجد سوى ذلك مُعوّلا)).(45)

و قد وجدنا الزمخشري يدرس التشبيه من هذا المنظور، و يركّز على هذا الجانب المهمّ فيه؛ و هو تصويره للمعاني، و نقله للمقاصد و الأفكار جليةً مكشوفة للأذهان و الأفهام. و قد جرى معه ذلك في كلّ أنواع التشبيه و أقسامه التي عرض لها في تفسيره.

أ- التشبيه المفرد:

درس الزمخشري كثيراً من صور التشبيه المفرد الذي يكون فيه وجه الشبه واحداً غير متعدّد، و هو التشبيه الذي يراد فيه، كما قال ((تشبيه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض)).(46)

و قال في موضع آخر إنّ العرب ((تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها من بعض، لم يأخذ هذا بِحُجْزَة ذاك فتشبِّهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس و جاء في القرآن)).(47) و يظهر ذلك في قوله تعالى: (مثلُ الفريقين كالأعمى و الأصمِّ و البصيرِ و السميعِ).(48)

---

(44) الكشاف: 1/ 54.

(45) المصدر نفسه: 1/ 54. قال ابن منظور: ((الزُّوان و الزِّوان ما يخرجُ من الطعام فيرمى، و في الصحاح: هو حبٌّ يخالط البُرّ)). اللسان: 3/ 1893.

(46) المصدر نفسه: 1/ 40.

(47) المصدر نفسه: 1/ 40.

(48) هود 24.

قال الزمخشري: ((شبّه فريق الكافرين بالأعمى و الأصمّ، و فريق المؤمنين بالبصير و السميع، و هو من اللف و الطباق. و فيه معنيان: أن يشبَّه الفريق تشبيهين اثنين، كما شبّه امرؤ القيس قلوب الطير بالحشف و العُنّاب، و أن يشبّهه بالذي جمع بين العمى و الصّمم أو الذي جمع بين البصر و السمع على أن يكون الواو في الأصمّ، و في السميع لعطف الصفة)).[49]

فالكافرون في الآية مشبهون بالأعمى في عدم الرؤية، و بالأصمّ في عدم سماع داعي الخير، أو بالذي جمع بين العمى و الصمم. و المؤمنون مشبّهون بالبصير الذي يرى و يدرك، و السميع الذي يسمع و يعي، أو بالذي يجمع بين الخيرين: البصر و السمع. و واضح من تحليل الزمخشري مدى تأثُّرهُ بعقليته النحوية التي تنظر إلى جزئيات التركيب و تفاصيله.

و حين ذكر قوله تعالى (وهي تجري بهم في موجٍ كالجبالِ)[50] قال معلّقاً: ((يريد موج الطوفان؛ شبه كلّ موجة منه بالجبل في تراكمها و ارتفاعها)).[51]

و وقف عند قوله تعالى: (و ما أمرُ الساعة إلا كلمحِ البصرِ أو هو أقربُ)[52] مبيّناً فيه وجه العلاقة بين الطرفين، فقال: ((أي هو عند ا لله، و إن تراخى كما تقولون أنتم في الشيء الذي تستقربونه، هو كلمح البصر، أو هو أقرب إذا بالغتم في استقرابه. و نحوه قوله (و يستعجلونك بالعذاب، و لن يُخلفَ ا للهُ وعدَه، و إنّ يوماً عند ربِّك كألف سنة مما تَعدُّون)[53] ؛ أي هو عنده دان و هو عندكم بعيد)).[54]

و الزمخشري يقلّبُ المعنى في الآية التي يحلّلها على كل الوجوه المحتملة – متأثراً في ذلك بمنهجه في النَّحو – كما في قوله تعالى: (و من الناسِ من يتّخذُ من دون ا لله أنداداً يحبّونهم كحبّ ا لله)[55] ؛ إذا يقول: ((كحبِّ ا لله؛ كتعظيم ا لله و الخضوع له؛ أي كما يُحَبُّ ا لله تعالى، على أنّه

---

(49) الكشاف: 2/ 212. و بيت امرئ القيس المشار إليه ههنا و في الهامش (47) هو:

كأنّ قلوبَ الطير رطباً و يابساً لدى وكرها العُنّابُ و الحشَفُ البالي.

(50) هود 42.

(51) الكشاف: 2/ 217.

(52) النحل 77.

(53) الحج 47.

(54) الكشاف: 2/ 338.

(55) البقرة 165.

مصدر من المبني للمفعول، و إنما استغني عن ذكر من يحبّه؛ لأنه غير ملبس. و قيل كحبهم الله؛ أي يُسوّون بينه و بينهم في محبتهم؛ لأنّهم كانوا يقرّون بالله و يتقرّبون إليه)).[56]

و يشير إلى التشبيه في قوله تعالى (و تكونُ الجبالُ كالعهنِ)[57] فيقول: ((كالعهن: كالصوف المصبوغ ألواناً؛ لأنّ الجبال جُدَد بيض، و حُمْر مختلف ألوانها و غرابيب سُود، فإذا بُسّتْ و طُيِّرت في الجوّ أشبهت العهن المنفوش إذا طيّرته الريح)).[58]

و العرجون القديم في قوله تعالى (و القمرَ قدَّرناه منازلَ حتّى عاد كالعرجونِ القديمِ)[59] إنما هو ((عود العذْق ما بين شماريخه إلى منبته من النخلة، و قال الزجاج هو فُعلون من الانعراج و هو الانعطاف... و القديم المُحْوِل، و إذا قدُم، و دقّ و انحنى و اصفرَّ فشبّه به من ثلاثة أوجه)).[60]

و يتوقّف الزمخشري مطوّلاً أمام قوله تعالى عن جهنّم (إنّها ترمي بشرَرٍ كالقَصْرِ، كأنّه جِمالاتٌ صُفر)[61]، فيقول معلّقاً: ((كالقصرْ: أي كلُّ شررة كالقصر من القصور في عظمها، و قيل هو الغليظ من الشجر، الواحدة قصرَة نحو جمرة... و قرئ كالقصر بفتحتين و هي أعناق الإبل، أو أعناق النخل...شبّهت بالقصور ثم بالجمال لبيان التشبيه. ألا تراهم يشبهون الإبل بالأفدان و المجادل... و قرئ جُمالات بالضمّ؛ و هي قلوس الجسور، و قيل قلوس سفن البحر الواحدة جُمَالة... و قيل: صفر لإرادة الجنس، و قيل صفر سود تضرب إلى الصفرة)).[62]

و يقوده هذا التحليل إلى المقارنة بين التشبيه في الآية الكريمة و قَول المعري:

حمراءُ ساطعةُ الذوائب في الدُّجى ترمي بكلِّ شرارة كطِرَافِ.[63]

فيقول عن تشبيه أبي العلاء: ((فشبّهها بطراف، و هو بيت الأدم في العظم و الحمرة، و كأنّه قصد بخبثه أن يزيد على تشبيه القرآن. و لتبجُّحه بما سوّل له من توهّم الزيادة جاء في صدر بيته بقوله: حمراء، توطئة لها، و مناداة عليها، و تنبيهاً للسامعين على مكانها.

---

[56] الكشاف: 1/ 106.

[57] المعارج 9. و ينظر أيضا تحليله قوله تعالى (و تكون الجبالُ كالعهن المنفوش) القارعة 4 – 5 و الكشاف: 4/ 230.

[58] الكشاف: 4/ 138.

[59] يس 39.

[60] الكشاف: 3/287.

[61] المرسلات: 32 – 33.

[62] الكشاف: 4/ 174 – 175.

[63] ديوان المعري (سقط الزَّند): 36، دار صادر – بيروت، د ط، 1412 هـ – 1992م. و فيه (ترمي بكل شرارة).

و لقد عمي – جمع الله له عمى الدارين – عن قوله عزّ و علا: كأنّه جمالات صفر؛ فإنّه بمنزلة قوله كبيت أحمر، و على أنّ في التشبيه بالقصر و هو الحصن تشبيهاً من جهتين؛ من جهة العظم و من جهة الطول في الهواء. و في التشبيه بالجمالات و هي القلوس تشبيه من ثلاث جهات؛ من جهة العظم و الطول و الصفرة. فأبعد الله إغرابه في طرافه، و ما نفخ شدقيه من استطرافه)).[64]

فالفرق بين التشبيهين واضح؛ ذلك أنّ في تشبيه القرآن الكريم، كما يذكر الزمخشري، تصوير للهول و الفزع الذي توحي به ضخامة القصر و عظمته؛ فسقوط الطراف ليس كسقوط القصر في إثارة الهلع في النفوس. و تلك هي الغاية من التشبيه القرآني؛ فا لله عز وجل لّما شبّه الشرارة بالقصْر زاد في بيان التشبيه، ثمّ شبّهها بالجِمال[65] .و قد التمس الدكتور أبو موسى مخرجاً للمعرّي من هذه الحملة العنيفة، في أنّه لم يدَّع أنّ تشبيهه يسامي تشبيه القرآن الكريم.[66]

و الخلاصة أنّ التشبيه المفرد، كما يفهم من تحليلات الزمخشري لهذه الآيات التي أوردناها، لا يحتاج إلى تأمُّل أو طول نظر؛ لانصراف ذهن السامع إلى الفائدة منه دون عناء.[67]

ب – التشبيه البليغ:

ورد حديث الزمخشري عن التشبيه البليغ في مواطن كثيرة من تفسيره و أشار إليه صراحة في سورة البقرة، في معرض تحليله قوله تعالى (صمٌّ بكم عُميٌ فهم لا يَرجِعون)[68] ، حيث تساءل – بطريقته المعروفة – عن هذا التعبير في منظور علماء البيان، و أجاب بقوله: ((طريقة قولهم: هم ليوثٌ للشجعان، و بحور للأسخياء. إلا أنّ هذا في الصفات، و ذلك في الأسماء... فإن قلت: هل يُسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختَلف فيه؛ و المحقّقون على تسميته تشبيهاً بليغاً، لا استعارة؛ لأنَّ المستعار له مذكور، و هم المنافقون، و الاستعارة إنما تطلق حيث يُطوى ذكر المستعار له)).[69]

---

(64) الكشاف: 4/ 175.

(65) ينظر الكشاف: 4/ 147.

(66) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 399.

(67) ذكر عبد القاهر أنّ التشبيه على ضربين: بيِّن لا يحتاج فيه إلى تأوّل و خفيّ لا يُحصَّل الشبه فيه إلا بضرب من النظر و التأوّل. ينظر أسرار البلاغة: 70 – 71.

(68) البقرة 18.

(69) الكشاف: 1/ 39.

و كذلك في قوله تعالى (و كلوا و اشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجرِ)[70] حيث تَلتبس الاستعارة بالتشبيه؛ و هو ما يبعث على التساؤل؛ لذلك نجد الزمخشري يقول: ((فإن قلت: أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ قلت: قوله (من الفجر) أخرجه من باب الاستعارة، كما أنّ قولك: رأيت أسداً مجاز، فإذا زدت (من فلان) رجع تشبيهاً. فإن قلت: فلِم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيهاً، وهلاّ اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه و أدخل في الفصاحة؟ قلت: لأنّ من شرط المستعار أن تدلّ عليه الحال أو الكلام، و لو لم يذكر (من الفجر) لم يعلم أنّ الخيطين مستعاران، فزيد (من الفجر) فكان تشبيهاً بليغاً، و خرج من أن يكون استعارة)).[71]

و شبيه بهذا قول ابن خفاجة:

و الريحُ تعبثُ بالغُصون، و قد جَرَى ذهب الأصيل على لُجيْنِ الماءِ[72]

فالشاعر ههنا يشبّه اصفرار الأصيل بالذهب، و الماء باللجين؛ أي الفضة، و لو لم يذكر الأصيل و الماء لكان أسلوبه من باب الاستعارة.[73]

و من الآيات التي توقّف عندها الزمخشري، دون أن يذكر التشبيه، قوله تعالى (هُنّ لباسٌ لكم و أنتم لباسٌ لهُنّ)[74] ؛ فقال في تعليقه على الآية: ((لّما كان الرجل و المرأة يعتنقان، و يشتمل كلّ واحد منهما على صاحبه في عناقه شبّه باللباس المشتمل عليه. قال الجعدي:

إذا ما الضجيعُ ثنى عِطْفَها تثنّتْ، فكانت عليه لباساً[75])).[76]

و من التشبيه البليغ قوله تعالى (النبيُّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و أزواجُه أمهاتُهم)[77]؛ فقد بيَّنَ الزّمخشري أنّ سبب الاستغناء عن أداة التشبيه جاء للمبالغة، فيما يتعيّنُ أن تكون عليه مكانة زوجات الرسول – ﷺ– عند المؤمنين، و قال: ((و أزواجه أمهاتهم: تشبيه لهنّ بالأمهات

(70) البقرة 187.

(71) الكشاف: 1/ 116.

(72) ديوان ابن خفاجة: دار بيروت للطباعة و النشر، د .ط، 1400 هـ – 1980 م، ص: 11.

(73) ينظر شرح التلخيص: 134.

(74) البقرة 187، ينظر قوله تعالى (و هو الذي جعل لكم الليلَ لباساً) الفرقان 47 و الكشاف: 3/ 99.

(75) ينظر الشعر و الشعراء: 185. و فيه (ثنى جيدها) و تأويل مشكل القرآن: 142. وفية (ثنى جيدها) و (تداعت عليه).

(76) الكشاف: 1/ 115. و يبدو الزّمخشري، هاهنا، متأثراً بابن قتيبة، ينظر تأويل مشكل القرآن: 141 – 142.

(77) الأحزاب 6.

في بعض الأحكام؛ و هو وجوب تعظيمهنّ، و تحريم نكاحهنّ. قال الله تعالى (و لا أن تنكحوا أزواجَه من بعده أبداً)[78] ، و هنَّ فيما وراء ذلك بمنزلة الأجنبيات)).[79]

ج – التشبيه المقلوب:

ذكرنا في حديثنا عن أثر المعتزلة في الدرس البلاغي أنّ ابن جني كان من أوائل من تحدّثوا عن التشبيه المقلوب في باب سمّاه (غلبة الفروع على الأصول)، و أنّ عبد القاهر الجرجاني أفاد من ذلك و توسَّع فيه[80] . و قد وجدنا الزّمخشري أيضا يقف عند بعض الآيات القرآنية، و ينبّه على الغاية من قلب التشبيه، و التي تكون في الغالب للمبالغة و إيهام أنّ وجه الشبه أقوى في المشبّه به الذي هو مشبّه في الأصل[81] .

و الواقع أنّ الزمخشري ينظر إلى القلب على أنّه من ضرورات النظم الذي تقتضيه أحوال الكلام. و يظهر ذلك في تحليله قوله تعالى (ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيعُ مثل الرّبا)[82] ؛ فهو يقول: ((فإن قلت: هلاّ قيل إنما الرّبا مثل البيع؛ لأن الكلام في الربا لا في البيع، فوجب أن يقال: إنّهم شبّهوا الرّبا بالبيع فاستحلُّوه. و كانت شبهتهم أنّهم قالوا: لو اشترى الرجل ما لا يساوي إلا درهماً بدرهمين جاز. فكذلك إذا باع درهماً بدرهمين؟ قلتُ: جيء به على طريق المبالغة، و هو أنّه قد بلغ في اعتقادهم في حلّ الربا أنهم جعلوه أصلاً و قانوناً في الحلّ حتّى شبّهوا به البيع)).[83]

فالظاهر، كما يفهم من كلام الزمخشري، أنّه لّما بلغ في وهم المتعاملين بالرّبا أنّه حلال ورد التشبيه القرآني مبنياً على ذلك الاعتقاد في نفوسهم و أوهامهم، و مرتّباً عليه.

و يؤكّد ما نذهب إليه تحليله قوْله تعالى (أفمن يَخلُقُ كمن لا يَخلُقُ، أفلا تَذَكَّرون)[84] الذي يقول فيه: ((فإن قلت: هو إلزام للذين عبدوا الأوثان و سموها آلهة تشبيهاً بـا لله؛ فقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق، فكان حق الإلزام أن يقال لهم: أفمن لا يَخْلُق كمن يَخلق؟قلتُ: حين جعلوا غير

---

[78] الأحزاب 53.

[79] الكشاف: 3/ 228. وقال ابن قتيبة: ((أي كأمهاتكم في الحرمات)) تأويل مشكل القرآن: 104. و ينظر تحليل الزمخشري للآيات المتضمنة تشبيهاً بليغاً في الكشاف: 1/ 235، آل عمران 185، و 3/ 48، المؤمنون 41.

[80] ينظر الخصائص: 1/ 300 – 302 و 2/ 176 و أسرار البلاغة: 177 و ما بعدها.

[81] ينظر الكشاف: 1/ 165 و مفتاح العلوم: 146 و الإيضاح: 244.

[82] البقرة 275.

[83] الكشاف: 1/ 165.

[84] النحل 17.

ا الله مثل ا الله في تسميته باسمه، و العبادة له، و سوَّوا بينه و بينه؛ فقد جعلوا ا الله تعالى من جنس المخلوقات و شبيهاً بها؛ فأنكر عليهم ذلك بقوله: أفمن يخلق كمن لا يخلق))[85] . فالتشبيه ههنا مبنيٌ أيضاً على مقتضيات النظم، و ضرورات الكلام و أساليبه.

و قد فسَّر القلب في قوله تعالى (أرأيتَ من اتّخذ إلاهَه هواه)[86] بأنّه من قبيل العناية في باب التقديم و التأخير، فقال: ((فإن قلت: لم أخّر هواه، و الأصل قولك: اتخذ الهوى إلاهاً؟ قلت: ما هو إلاّ تقديم المفعول الثاني على الأوّل للعناية؛ كما تقول: علمت منطلقاً زيداً؛ لفضل عنايتك بالمنطلق)).[87]

و فسّر أيضاً وجه التشبيه في قوله تعالى (و ليس الذكرُ كالأنثى)[88] و مقتضى جعل الأنثى مشبّهاً به قائلاً: ((فإن قلت: فما معنى قوله (و ليسُ الذكر كالأنثى)؟ قلتُ: هو بيان لِمَا في قوله (و ا الله أعلم بما وضعت) من التعظيم للموضوع، و الرفع منه، و معناه: و ليس الذكر الذي طلبتْ كالأنثى التي و هبت لها، و اللام فيها للعهد)).[89]

و يمكن أنْ نجعل تحليله لمعنى الإضراب الوارد بعد التشبيه في قوله تعالى (إنْ هم إلاّ كالأنعام، بل هم أضلُّ سبيلاً)[90] من قبيل ما أطلق عليه (تشبيه التفضيل)، الذي يقربُ من التشبيه المقلوب، في العدول عن التشبيه لادّعاء أنّ المشبّه أفضل من المشبّه به[91] كما في قول الشاعر:

حَسِبتُ جماله بدراً منيراً   و أين البدرُ من ذاك الجمالِ[92]

يقولُ الزمخشري: ((فإن قلت، كيف جعلوا أضلَّ من الأنعام ؟قلت: لأنّ الأنعام تنقاد لأربابها التي تعلِّفها، و تتعهّدها، و تعرف من يحسن إليها ممّن يسيء إليها، و تطلب ما ينفعها، و تجتنب ما يضرّها، و تهتدي لمراعيها و مشاربها. و هؤلاء لا ينقادون لربّهم، لا يعرفون إحسانه إليهم من إساءة الشيطان الذي هو عدوّهم، و لا يطلبون الثواب الذي هو أعظم المنافع، و لا

---

(85) الكشاف: 2/ 325.

(86) الفرقان 43.

(87) الكشاف: 3/ 98. و ينظر مفتاح العلوم: 147 و الإيضاح 245.

(88) و سياق الآية (فلمّا وضعتها قالت ربِّ إني وضعتها أنثى، و ا الله أعلمُ بما وضعت، و ليس الذكرُ كالأنثى) آل عمران 36.

(89) الكشاف: 1/ 186.

(90) الفرقان 44.

(91) ينظر روضة الفصاحة لأبي منصور الثعالبي، حققه و علّق عليه: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن للطبع و النشر و التوزيع - القاهرة، د ط، د.ت، ص: 30. و في البلاغة العربية للدكتور عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، د ط، د ت، ص: 259.

(92) ينظر روضة الفصاحة: 30.

يتّقون العقاب الذي هو أشدّ المضارّ و المهالك، و لا يهتدون للحقّ الذي هو المشرع الهَنِي و العذب الروي)).[93]

د – التشبيه المفرَّق و التشبيه المركَّب:

ورد حديث الزمخشري عن التشبيه المفرّق مقروناً بحديثه عن التشبيه المركّب؛ و يُفهم من تحليلاته أنهما متقابلان أو متباينان . فالتشبيه الذي يكون فيه المشبه به مركّباً من أشياء متعدّدة، يمكن أن يغدو مفرقاً إذا نظرنا إلى أجزائه المشكلة له، و فرقناها عن بعضها، و نظرنا إلى كلّ قسم منها على حِدة، كما في قوله تعالى (و من يُشرك با لله فكأنّما خرَّ من السماء ،فَتَخْطَفُه الطير، أو تهوى به الريحُ في مكانٍ سحيق)[94] .

يقول الزمخشري: ((يجوز في هذا التشبيه أنْ يكون من المركّب و المفرّق؛ فإن كان تشبيهاً مركّباً فكأنه قال: من أشرك با لله فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده نهاية، بأن صوّر حاله بصورة من خرّ من السماء فاختطفته الطير، فتفرّق مُزَعاً في حواصلها، أو عصفت به الريح حتّى هوت به في بعض المطاوح البعيدة. و إن كان مفرقاً فقد شبّه الإيمان في علّوه بالسماء، و الذي ترك الإيمان، و أشرك با لله بالساقط من السماء، و الأهواء التي تتوزّع أفكاره بالطير المختطفة، و الشيطان الذي يطوّح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهاوي المتلفة))[95] .

و قد حمل التشبيه في قول ا لله عز وجل عن المنافقين (أو كصيِّبٍ من السماء، فيه ظلماتٌ ورعدٌ وبرقٌ)[96] على أنّه من المفرّق و ذلك بتقديره لمضاف محذوف؛ فقال مُعلّقاً: ((فإن قلت: قد شبه المنافق في التمثيل الأول بالمستوقد ناراً، و إظهاره الإيمان بالإضاءة، و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار، فماذا شبّه في التمثيل الثاني بالصيب و بالظلمات و بالرعد و بالبرق و الصواعق؟ قلتُ: لقائل أن يقول شبِّه دين الإسلام بالصيِّب؛ لأنّ القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، و ما يتعلّق به من شبه الكفار بالظلمات، و ما فيه من الوعد و الوعيد بالرعد و البرق، و ما يصيب الكفرة من

---

(93) الكشاف: 3/ 99.

(94) الحج 31.

(95) الكشاف: 3/ 31 – 32. و ينظر تعقيب ابن المنير الأسكندري على حمل التشبيه على المفرّق. الانتصاف: هامش الكشاف: 3/ 32. قال ابن منظور: ((و المزعة، بالضم: قطعة لحم، يقال: ما عليه مزعةُ لحم، أي ما عليه حزّة لحم)). اللسان: 5/ 4193.

(96) و سياق الآية (مثلُهم كمثل الذي استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله ذهب ا للهُ بنورهم و تركهم في ظلمات لا يبصرون ؛صمٌّ بكمٌ عُميٌ فهم لا يرجِعون، أو كصيب من السماء فيه ظلماتٌ و رعدٌ و برقٌ) البقرة 17 – 19.

الإفزاع و البلايا من جهة أهل الإسلام بالصواعق؛ و المعنى: أو كمثل ذوي صيّب، و المراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا))[97] .

و يفهم من كلام الزمخشري أنّه يميل إلى حمل مثل هذه التشبيهات على أنها مركّبة؛ فهو يقول بعد تأويل هذه الآية: ((و الصحيح الذي عليه علماءُ البيان لا يتخطّونه أنّ التمثيلين جميعاً من جـُملة التمثيلات المركّبة دون المفرّقة)).[98]

و نجده كعادته، يتوقّع سؤالاً بعد تقديره لمضاف في الآية السابقة، فيعلّقُ قائلاً: ((فإنْ قلتَ: الذي كنت تقدره في المفرّق من التشبيه من حذف المضاف، و هو قولك: أو كمثل ذوي صيّب هل تقدّر مثله في المركّب منه؟ قلتُ: لولا طلبُ الراجع في قوله تعالى (يجعلون أصابعهم في آذانهم) ما يرجع إليه لكنت مستغنياً عن تقديره؛ لأنّي أراعي الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام. فلا عليّ أوَلِيَ حرف التشبيه مفرد يتأتّى التشبيه به أم لم يلِه. ألا ترى إلى قوله (إنّما مثلُ الحياة الدّنيا)[99] الآية، كيف وَلي الماء الكاف؛ و ليس الغرض تشبيه الدنيا بالماء و لا بمفرد يتمحّل لتقديره)).[100]

فتقدير محذوف – كما يظهر في هذا النصّ – ينبئ أنّ التشبيه يُحمل على أنه مفرّق، كما في قوله تعالى (و مثلُ الذين كفروا كمثل الذي ينعِقُ بما لا يسمعُ إلاّ دعاءً و نداءً)[101]. فالزمخشري، ههنا يقدّر أيضاً مضافاً محذوفاً ضرورة لقوله: ((لا بدّ من مضاف محذوف تقديره: و مثل داعي الذين كفروا (كمثل الذي ينعق)، أو و مثل الذين كفروا كبهائم الذي ينعق؛ و المعنى: و مثل داعيهم إلى الإيمان في أنّهم لا يسمعون من الدعاء إلاّ جرس النغمة، و دويّ الصوت من غير إلقاء أذهان، و لا استبصار كمثل الناعق بالبهائم التي لا تسمع إلا دعاء الناعق و نداءه الذي هو تصويت بها، وزجرٌها، و لا تفقه شيئاً آخر، و لا تعي كما يفهم العقلاء و يعون.

و يجوز أنْ يُراد بما لا يسمع الأصمّ الأصلخ الذي لا يسمع من كلام الرافع صوته إلاّ النداء و التصويت لا غير، من فهم للحروف. و قيل معناه: و مثلهم في اتّباعهم آباءهم، و تقليدهم لهم كمثل البهائم التي لا تسمع إلا ظاهر الصوت، و لا تفهم ما تحته، فكذلك هؤلاء يتبعونهم على

---

[97] الكشاف: 1/ 40.

[98] المصدر نفسه 1/ 40.

[99] و سياق الآية (إنّما مثلُ الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السّماء فاختلط به نباتُ الأرض...) يونس 24.

[100] الكشاف: 1/ 40 – 41.

[101] البقرة 171.

ظاهر حالهم، و لا يفقهون أَهُمْ على حقّ أم باطل. و قيل: معناه: و مثلهم في دعائهم الأصنام كمثل الناعق بما لا يسمع، إلا أنّ قوله: إلاّ دعاء و نداء لا يساعد عليه؛ لأنّ الأصنام لا تسمع شيئاً))[102].

و من الشواهد التي وقف عندها محلّلاً قوله تعالى (مثلُ ما ينفقون في هذه الحياةِ الدنيا كمثل ريحٍ، فيها صِرٌّ أصابت حرثَ قومٍ ظلموا أنفسَهم فأهلكتْه)[103] فهو يقول: ((شبّه ما كانوا ينفقون من أموالهم في المكارم، و المفاخر، و كسب الثناء ، و حسن الذكر بين الناس لا يبتغون به وجه ا لله بالزرع الذي حسّه البرد فذهب حطاماً، و قيل: هو ما كانوا يتقرّبون به إلى ا لله مع كفرهم، و قيل: ما أنفقوا في عداوة رسول ا لله – ﷺ – فضاع عنهم؛ لأنّهم لم يبلغوا بإنفاقه ما أنفقوه لأجله، و شبّه بحرث (قوم ظلموا أنفسهم) فأهلك عقوبة لهم على معاصيهم؛ لأنّ الإهلاك عن سخط أشدّ و أبلغ.

فإن قلت: الغرض تشبيه ما أنفقوا في قلّة جدواه و ضياعه بالحرث الذي ضربته الصِرُّ، و الكلام غير مطابق للغرض حيث جعل ما ينفقون ممثّلاً بالريح؟ قلتُ: هو من التشبيه المركّب الذي مرّ في تفسير قوله (كمثل الذي استوقدَ ناراً[104])))[105].

و قد حمل الآية أيضاً على تقدير مضاف لتحديد أطراف التشبيه، لقوله مضيفاً: ((و يجوز أن يراد مثَلُ إهلاك ما ينفقون كمثل إهلاك ريح، أو مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح و هو الحرث))[106].

و واضح ممّا سبق مدى تأثّر الزمخشري بمنهجه في النحو، و نزوعه إلى تحليل التراكيب و تفكيكها، و النظر إلى الجزئيات، و الوقوف عند المفردات، و الحرص على التدقيق في مكونات العبارة، فهو لا يستقرّ على رأي إلاّ بعد تقليب الكلام على كلّ وجوهه المحتمله.[107]

---

(102) الكشاف: 1/ 171. و لسيبويه في الآية رأي و كذلك ابن قتيبة. أمّا المرتضى فله فيها كلام طويل. ينظر الكتاب: 1/ 212 و تأويل مشكل القرآن: 199 و أمالي المرتضى: 1/ 215 – 219.

(103) آل عمران 117.

(104) البقرة 17.

(105) الكشاف: 1/ 212. و ينظر تعقيب ابن المنير،هامش الكشاف: 1/ 212 – 213. قال ابن منظور: ((و الحَسُّ إضرار البرد بالأشياء. و يقال: أصابتهم حاسَّةٌ من البرد. و الحِسُّ: بردٌ يحرق الكلأ، و هو اسم، و حسَّ البرد الكلأ يحسُّه حسّاً)). اللسان: 2/ 872].

(106) الكشاف: 1/ 212.

(107) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير في الزمخشري: 399.

و نخلصُ إلى القول إنّ التشبيه المركب عند الزمخشري هو تمثيل ينبغي النظر فيه إلى كـلّ مـا تتركّب منه صورته الكلية؛ أي بمراعاة الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام مثلما ذكـر آنفـاً، أو هـو تشبيه أشياء بأشياء أو هو كمـا يقـول: ((تشبيه كيفيّـة حاصلـة مـن مجمـوع أشياء قـد تضـامّت وتلاصقت حتّى عادت شيئاً واحداً بأخرى مثلها كقوله تعالى (مثلُ الذين حمِّلوا التَّوراة)[108] الآيـة. الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التّوراة، و آياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة، و تساوي الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمـة و حمـل مـا سـواها مـن الأوقار، لا يشعر من ذلك إلاّ بما يمرّ بدَفَّيْه من الكدّ و التعب. و كقوله (واضربْ لهـم مثـلَ الحيـاة الدنيا كماء أنزلنا ه من السماء)[109]، المراد قلّة بقاء زهرة الدنيا كقلّة بقاء الخضر)).[110]

و عليه، فإنّ ما مرّ بنا من تمثيل حال المنافقين في سورة البقـرة محمـول أيضـا علـى أنّـه مـن التشبيه المركّب. يقول الزمخشري: ((فكذلك لمّا وصف وقوع المنافقين في ضلالتهـم، و مـا خبطـوا فيه من الحَيْرة و الدهشة، شبّهت حيرتهم و شـدّة الأمـر عليهـم بمـا يكـابد مَـنْ طفئت نـاره بعد إيقادها في ظلمة الليل، و كذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد و برق و خـوف مـن الصواعـق))[111]. فـالقرآنُ، ههنـا، يصـوّر حـال المنـافقتين في صورتـين متواليتـين تـأكيداً علـى ضلالهم، و خبطهم و حيْرتهم[112] .

و من التشبيهات المركّبة التي ذكرها الزمخشري قوله تعـالى (إنّمـا مثـلُ الحيـاة الدنيـا كمـاءٍ أنزلناه من السماء، فاختلط به نباتُ الأرضِ ممّـا يـأكلُ النـاسُ و الأنعـامُ، حتّـى إذا أخـذت الأرضُ زُخرفَهـا، و ازّينـت، و ظـنّ أهلُهـا أنّهـم قـادرون عليهـا أتاهـا أمرُنـا ليـلاً أو نهـاراً فجعلناهـا حصيـداً)[113]، إذ يقـول معلّقـاً: ((هـذا مـن التشـبيه المركّـب. شـبِّهت حـالُ الدنيـا في سـرعة تقضّيها، و انقـراض نعيمهـا بعـد الإقبـال بحال نبـات الأرض في جفافـه، و ذهابـه حطامـاً بعدمـا التفّ، و تكاثف و زيّن الأرض بخضرته و رفيفه))[114].

---

[108] و سياق الآية (مثلُ الذين حُمِّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمارِ يحملُ أسفاراً) الجمعة 5.

[109] و سياق الآية (و اضربْ لهم مثلَ الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء، فاختلط به نباتُ الأرضِ فأصبح هشيماً تذروه الرياحُ) الكهف 45.

[110] الكشاف: 1/ 40.

[111] الكشاف:1/ 40.

[112] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 400.

[113] يونس 24.

[114] الكشاف: 2/ 187.

و يتردّد التشبيه في قوله تعالى (و مثلُ الذين ينفقون أموالَهم ابتغاءَ مرضاة ا لله و تثبيتاً من أنفسهم كمثل جنّة بربوة أصابها و ابلٌ فآتت أُكُلُها ضعفين، فإن لم يصبها و ابلٌ فطلٌّ) بين المُفرَّق و المركّب؛ و يظهر ذلك في قوله: ((و المعنى: و مثل نفقة هؤلاء في زكائها عند ا لله (كمثل جنة) و هي البستان (بربوة) بمكان مرتفع، و خصّها لأنّ الشجر فيها أزكى و أحسن ثمراً... أو مثَلَ حالَهم عند ا لله بالجنة على الربوة، و نفقتهم الكثيرة و القليلة بالوابل و الطل، و كما أنّ كلّ واحد من المطرين يضعف أكل الجنة؛ فكذلك نفقتهم كثيرة كانت أو قليلة بعد أن يطلب بها وجه ا لله، و يبذل فيها الوسع زاكية عند ا لله، زائدة في زلفاهم و حسن حالهم عنده))[115].

فالزمخشري، كعادته، يحاول أن يذكر كل احتمالات التشبيه و معانيه و أحواله.

هـ – التشبيه التخييلي:

إنَّ المألوف في كلام العرب أن يشبّهوا ما كان معنوياً، لا يدرك إلا بالعقل، بما هو محسوس و معلوم. و قد مرّ بنا أنّ الرماني يرى أنَّ التشبيه البليغ هو إخراج الأغمض إلى الأظهر؛ كإخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه، و إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به، و إخراج ما لم يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها و إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها.[116]

فلما كان الغرض الأساسي من التشبيه هو الكشف و الإيضاح، كان من الضروري أن تقع الملاءمة بين المشبّه و المشبّه به على الوجه المقبول الذي يقرّب الصورة من الأذهان، و يجلّيها في أفهام الناس ووجدانهم.[117]

و قد يأتي التشبيه على غير هذه الصورة حين يكون المشبّه به متخيَّلاً، كما في قوله تعالى (أذلك خيرٌ نُزلاً أم شجرةُ الزقوم، إنّا جعلناها فتنةً للظالمين، إنّها شجرةٌ تخرج في أصل الجحيم، طلعُها كأنّه رؤوسُ الشياطين)[118]، فقد جعله الزمخشري من التشبيه التخييلي و قال في تحليل هذه الآية: ((و شبه برؤوس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهة و قبح المنظر؛ لأنّ الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس؛ لاعتقادهم أنّه شرّ محض لا يخلطه خير، فيقولون في القبيح الصورة كأنّه وجه شيطان، كأنّه رأس شيطان. و إذا صوّره المصوّرون جاؤوا بصورته على أقبح ما يقدّر

---

[115] المصدر نفسه: 1/ 161. و الآية المحللة من سورة البقرة: 265.

[116] ينظر النكت: 81 و الصناعتين: 262 – 264.

[117] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 404.

[118] الصافات 62 – 65.

و أهوله، كما أنّهم اعتقدوا في المَلَك أنه خيرٌ محض لا شرّ فيه فشبّهوا به الصورة الحسنة. قال ا لله تعالى (ما هذا بشراً، إنْ هذا إلاّ ملكٌ كريمٌ)[119]، و هذا تشبيه تخييلي)).[120]

فالغاية من التشبيه التخييلي هي إثارة ذهن السامع بتلك الصورة القبيحة المهولة التي تبعث على الرهبة و الخوف؛ لأنّ الأشياء المفروضة كما يرى الزمخشري، تُتخيَّل في الذهن تماماً كالأشياء المحقّقة[121]. و قد سماه المتأخرّون تشبيهاً وهمياً؛ لأنّ المشبّه به، كما يذكر السكّاكي، نادر الحضور في الذهن و لا يتوصَّل إليه إلا بضربٍ من التأويل[122] و جعلوا من ذلك قول امرئ القيس:

أيقتلني و المَشْرَفِيُّ مُضاجعي و مسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغوالِ[123]

و يشير الزمخشري إلى شيء من ذلك في قوله تعالى (الذين يأكلون الرّبا لا يقومون إلاّ كما يقوم الذي يتخبَّطُه الشيطانُ من المسِّ)[124]؛ فالذي يتخبّطه الشيطان، كما يذكر، هو المصروع. يقول: ((و تخبّط الشيطان من زعمات العرب؛ يزعمون أنّ الشيطان يخبط الإنسان فيصرع. و الخبط الضرب على غير استواء كخبط العشواء، فورد على ما كانوا يعتقدون. و المسّ الجنون، و رجل ممسوس. و هذا أيضاً من زعماتهم، و أنّ الجني يمسّه فيختلط عقله. وكذلك جنّ الرجل معناه ضربه الجنّ. ورأيتهم لهم في الجنّ قصص، و أخبار و عجائب، و إنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات)).[125]

و قريب من هذا المنحى تحليله قوله تعالى (قل أندعو من دون ا لله ما لا ينفعُنا و لا يضرُّنا، و نُردُّ على أعقابِنا بعد إذ هدانا ا للهُ كالذي استهوته الشياطينُ في الأرض)[126] الذي يقول فيه:

---

(119) يوسف 31.

(120) الكشاف: 3/ 302. وقد كانت هذه الآية سبباً مباشراً دفع أبا عبيدة إلى تأليف كتابه المعروف (مجاز القرآن). ينظر قصّته مع كاتب الفضل بن الربيع البرمكي الذي سأله عن طبيعة التشبيه في قوله تعالى (طلعُها كأنّه رؤوسُ الشياطين). معجم الأدباء: 19/ 158. و قد أفاض الجاحظ في بيان الغرض من تشبيه الطلع برؤوس الشياطين، وردّ زعم من قال إنّ هناك شجرة بهذا الاسم في بلاد اليمن لها منظر كريه. ينظر الحيوان: 6/ 211 – 213 و ينظر العمدة: 1/288.

(121) ينظر الكشاف: 3/ 250.

(122) ينظر مفتاح العلوم: 142 و 150 و الإيضاح: 223 – 224.

(123) ديوان امرئ القيس: 110.

(124) البقرة 275.

(125) الكشاف: 1/ 165.

(126) الأنعام 71.

((كالذي ذهبت به مَرَدةُ الجنّ والغِيلان... و هذا مبنيّ على ما تزعمه العرب، و تعتقده أنّ الجن تستهوي الإنسان، و الغيلان تستولي عليه كقوله (الذي يتخبّطه الشيطانُ من المسّ)[127]، فشبّه الضالّ عن طريق الإسلام بالتابع لخطوات الشيطان، و المسلمون يدعونه إليه فلا يتلفت إليهم)).[128]

فالغرض من هذا اللون من التشبيهات التي تقوم على التصوير، هو أن يكون وقعها في النفوس قوياً فاعلاً و مثيراً لمختلف المشاعر والانفعالات؛ لا سيّما و أن العرب كانوا يعتقدون بمسّ الجن و الشيطان، و كانت لهم صورة في مخيّلاتهم عن الأغوال و أشكالها و هيآتها، و كان منهم من يزعم أنّه صارع الغول فغلبها.[129]

2 – الأدوات و الوجه:

نتعرّض في هذا القسم لركنين مهمّين لا يمكن أن يقوم التشبيه بدونهما، و هما أداة التشبيه ووجه الشبه؛ و نشير، ههنا، إلى أنّ الزمخشري توقّف في مواضع كثيرة مع هذين العنصرين شارحاً و محللاً.

أ – أداةُ التشبيه:

سمّاها الزمخشري (كلمة التشبيه)، و قد جاء ذلك في معرض تفسيره قوله تعالى (ليس كمثله شيءٌ)[130] و توضيحه نفي المِثْلِيّة عن الله عزّ و جلّ قائلاً: ((و لك أنْ تزعم أن كلمة التشبيه كرّرت للتأكيد، كما كرّرها من قال:

فأصبحت مثل كعصفٍ مأكول)).[131]

---

[127] البقرة 275.

[128] الكشاف: 22/2.

[129] ينظر الحديث الطريف لأبي زيد القرشي عن الجنّ و شياطين الشعراء في جمهرة أشعار العرب: 40 و ما بعدها. و قد ذكر تأبط شراً في قصيدة نقلها ابن قتيبة، أنّه لَقِيَ الغول فقتلها و منها قوله:

فأصبحتُ والغول لي جارةٌ ... فيا جارتا أنت ما أهولا

و طالبتها بُضْعها فالتوتْ ... بوجه تهوّلٌ فاستغولا

فقلتُ لها: يا انظري، كي ترى ... فولّتْ فكنتُ لها أغولاَ

الشعر و الشعراء: 198. و نقل ابنُ قتيبة أشعاراً وقعت للعرب عن الشياطين، و الجنّ، و الأشباح و أطياف الفلوات. ينظر تأويل مشكل القرآن: 116 – 120.

[130] الشوري 11. و سماها في تحليل قوله تعالى (إنّ أنكرَ الأصوات لصوتُ الحمير) لفظ التشبيه. ينظر الكشاف: 214/3.

[131] الكشاف: 399/3. و قد تبعه السكاكي في هذه التسمية، ينظر مفتاح العلوم: 151. و أما القزويني، فهي عنده الأداة. ينظر تفصيله لها في الإيضاح: 239 و ما بعدها. و صدر البيت: بالأمس كانت في رخاء مأمول. ينظر مشاهد الإنصاف: 102/4.

و الكاف عند الزمخشري تنوب في الغالب عن كلمة لها موقع ووظفيه إعرابيـة؛ و ذلـك في نظرنا، مظهر من مظاهر تفكيره النحوي الذي يقف عند جزئيات التركيب و مفرداته. فالكاف في قوله تعالى (و كذلك مكّنّا ليوسفَ في الأرض)[132] منصوب تقديره: و مثل ذلك الإنجاء و العطـف مكّنا له؛ ((أي كما أنجيناه، و عطفنا عليه العزيز كذلك مكّنا لـه في أرض مصـر، و جعلناه ملكـاً يتصرّف فيها بأمره))[133]. و الكاف أيضاً منصوب المحلّ في قوله تعالى (قل أندعو من دون ا الله مـا لا ينفعنُـا و لا يضرّنُـا، و نُـرَدُّ علـى أعقابنـا بعـد إذ هدانـــا ا اللهُ كـالذي اسـتهوتْه الشـياطينُ في الأرضِ)[134]؛ فالنصب على الحال من الضمير في (نُردّ على أعقابنـا) ؛ فـالتقدير: أننكـص مشبهين من استهوته الشياطين.[135]

و كلمة التشبيه عند الزمخشري قد تكون مقـدّرة، كمـا في قولـه تعـالى (أولئـك لم يكونـوا معجزين في الأرض، و مــا كــان لهـم مـن دون ا اللهِ مـن أوليـاءَ، يُضَـاعَف لهـم العـذابُ مـا كـانوا يستطيعون السّمعَ و ما كانوا يبصرون)[136]. و يظهر ذلك في قوله: ((أراد أنهم لفرط تصامِّهم عن استماع الحقّ، و كراهتهم له؛ كأنّهم لا يستطيعون السّمع)).[137]

و الواقع أنّ الزمخشري إنّما يصدر في تحليله هذا عن معتقده في الاعتزال الذي يثبت الحريـة و الاستطاعة للعبد، خلاف ما توهمه الآية؛ و لذلك يقول: ((و لعلّ بعض المجـبرة يتوثـب إذا عـثر عليه فيوعوع به على أهل العدل كأنّه لم يسمع الناس يقولون في كلِّ لسان: هذا كلامٌ لا أسـتطيع أن أسمعه، و هذا ممّا يمجّه سمعي)).[138]

و قد تحذف كلمة التشبيه (مثل) كما في قوله تعالى (إنّي أُريدُ أن تبوء بإثمي و إثمك فتكون من أصحاب النار)[139]. يقوْل الزمخشري شارحاً ذلك: ((فإن قلت: كيف يحملُ إثم قتله لـه، و لا تزر وازرة وزر أخرى؟ قلت: المراد بمثل إثمي علـى الاتسـاع في الكـلام، كمـا تقـول:قـرأت قـراءة

---

[132] يوسف 21.

[133] ينظر الكشاف: 248/2.

[134] الأنعام 71.

[135] ينظر الكشاف: 2/ 22. و ينظر تحليله للآيات 6 و 24 و 56 و 76 من سورة يوسف و 6 من فاطر.

[136] هود 20.

[137] الكشاف: 2/ 211.

[138] المصدر نفسه: 2/ 211 – 212.

[139] المائدة 29.

فـــــلان، و كتبـــــت كتابتـــــه؛ تريـــــد المثـــــل))[140]. و حتّـــــى يوفّـــــي التشبيه المقدّر حقّه يقول: ((فهو يتحمّل مثل الإثم المقدّر كأنّه قال: إني أريد أن تبوء بمثل إثمي لو بسطتُ يدي إليك)).[141]

و هذا الأمر، كما يقول، فاشٍ مستفيض في الكلام، و لا يكاد يستعمل غيره، كما في قول الرسول -ﷺ- (المستبّانِ ما قالا، فعلى البادئِ ما لم يعتدِ المظلومُ)[142]. يقـول الزمخشـري: ((على أنّ البادئ عليه إثم سبِّه و مثل سبّ صاحبه؛ لأنّه كان سبباً فيه، إلاّ أنّ الإثم محطوط عـن صاحبـه معفوّ عنه؛ لأنّه مكافئ مدافعٌ عن عرضه. ألا ترى إلى قوله (ما لم يعتـد المظلـوم)؛ لأنّـه إذا أخـرج من حدّ المكافأة، و اعتدى لم يُسلم)).[143]

و يظهر ذلك أيضاً في قوله تعـالى (إنّ الذيـن كفـروا و مـاتوا و هـم كفّـارٌ فلن يقبـل مـن أحدهم ملءُ الأرض ذهباً و لو افتدى به)[144]. يقول الزمخشري: ((و يجـوز أن يـراد: و لـو افتـدى بمثله كقوله (و لو أنّ للذين ظلموا ما في الأرضِ جميعاً و مثلَـه معـه)[145]، و المثـل يحـذف كثيراً في كلامهم كقولك: ضربته ضرب زيد؛ تريد مثل ضربه، و أبو يوسف أبو حنيفة؛ تريد مثله)).[146]

و في قوله تعالى (يَظُنُّون با لله غيرَ الحقِّ ظنَّ الجاهليةِ)[147]؛ يقول الزمخشـري: ((و يجـوز أن يراد: ظنّ أهل الجاهلية؛ أي لا يظنّ مثل ذلك الظنّ إلاّ أهل الشرك أي الجاهلون با لله)).[148]

و قد تكون (لعلّ) بمعنى كأنَّ، كما في قوله تعالى (و تتّخذون مصانعَ لعلّكم تخلُدون)[149]. يقول الزمخشري في شرحه الآية: ((ترجون الخلود، أو تشبيه حالكم حال من يخلد))[150] و يؤيـد ما يذهب إليه ههنا قراءة أُبيّ : كأنّكم [151] .

---

[140] الكشاف: 333/1.

[141] المصدر نفسه: 1/ 333.

[142] ينظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: 388/2.

[143] الكشاف : 333/1.

[144] آل عمران 91.

[145] الزمر 47.

[146] الكشاف :201/1.

[147] آل عمران 154.

[148] الكشاف :224/1.

[149] الشعراء 129.

[150] الكشاف: 122/3.

[151] المصدر نفسه :122/3.هو أُبيّ بن كعب، أخذ القراءة عن الرسول -ﷺ-. ينظر معجم القراءات القرآنية: 20/1

و قد تكون كلمة التشبيه فِعلاً يفيد التشبيه، كما في قوله تعالى (و ترى الجبالَ تحسبُها جامدة، و هي تمرّ مرَّ السحاب)[152] . يقول الزمخشري :((تُجمَع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب، فإذا نظر إليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد(و هي تمرّ) مرّاً حثيثاً كما يمرّ السحاب، و هكذا الأجرام العظام المتكاثرة العدد إذا تحركت لا تكاد تتبيّن حركتها، كما قال النابغة في صفة جيش :

بأرعنَ مثل الطودِ تحسَبُ أنّهم وقوفٌ لِحَاجٍ، و الركاب تَهَمْلَجُ[153]))[154]

و في قوله على (و يطوف عليهم وِلْدانٌ مخلَّدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً)[155]، يقول الزمخشري : ((شبهوا في حسنهم وصفاء ألوانهم و انبثاثهم في مجالسهم، و منازلهم باللؤلؤ المنثور ... و قيل شبهوا باللؤلؤ الرطب إذا نثر من صدفه، لأنّه أحسن و أكثر ماء))[156]

و يذكر الزمخشري أمراً مهمّاً يتعلّق بالكاف التي ترد في التشبيه المركّب،وهو أنّه يليها حينئذ مفرد لا يتأتّى التشبيه به ؛لأن المقام يقتضي النظر إلى الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام، و هيئته الكلية في تضامّها و تآلفها، و ليس إلى الكلمة مفردة حتى يتحقّق التشبيه [157] . يقول الزمخشري :((ألا ترى إلى قوله (إنّما مثلُ الحياة الدنيا) [158] الآية، كيف وَلِيَ الماء الكاف، و ليس الغرض تشبيه الدنيا بالماء، و لا بمفرد آخر يُتمَحَّلُ لتقديره. و ممّا هو بيّن في هذا قول لبيد:

و ما الناس إلاّ كالديار و أهلها بها يوم حلّوها و غَدْواً بلاقعُ[159]

لم يشبّه الناس بالديار، و إنما شبه و جودهم في الدنيا، و سرعة زَوالهم و فنائهم بحلول أهل الديار فيها ووشك نهوضهم عنها، وتركها خلاء خاوية))[160].

ب – وجه الشبه:

---

(152) النمل 88.

(153) و لم أجده في ديوان النابغة : جمعه و شرحه و علّق عليه : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، الشركة التونسية للتوزيع و الشركة الوطنية للنشر و التوزيع – الجزائر، 1976 م.

(154) الكشاف :154/3.

(155) الإنسان 19.

(156) الكشاف: 4/ 170.

(157) ينظر الكشاف: 1/ 40.

(158) يونس 24

(159) ديوان لبيد: دار صادر – بيروت، 1386 هـ – 1966م، د ط، ص: 88.

(160) الكشاف: 1/ 41.

لا نبالغ إذا قلنا إنّ معقد الأمر في التشبيه، هو الصفة أو الأوصاف التي تجمع بين الطرفين؛ فهو لا يقوم على أساس، و لا تتحقّق له الإصابة المنشودة ما لم تكن العلاقة الجامعة بين المشبّه و المشبّه به واضحة جلية، و قوية ثابتة فيهما معاً. و قد كان الزمخشري يدرك ذلك إدراكاً تاماً؛ و لذلك وجدناه يتوقّف طويلاً أمام مختلف التشبيهات محلّلاً، و شارحاً و مقلّباً العبارة- بعد تفكيك مركباتها- على كلّ الوجوه.

لقد كان ينظر إلى كلّ مكونات التشبيه و صوره؛ ليصل من ثَمَّ إلى العلاقة بين طرفي التشبيه، فيحدّدها تحديداً ينبئ عن ذوق أدبي و ذكاء كبير في محاورة النصّ القرآني، و ملامسة أبعاده و إيحاءاته.

و جرياً على سنن السابقين له يقرّر الزمخشري أنّ المماثلة في التشبيه مشاركة تقع بين الطرفين في بعض الأوصاف دون بعض، و أنَّ الوصْفَ الذي يشتركان فيه يكون أقوى في المشبّه به. جاء ذلك في تفسيره قوله تعالى (إنَّ مثلَ عيسى عند الله كمثل آدم، خلقَهُ من ترابٍ، ثمّ قال له كن فيكونُ)[161]، يقول: ((فإن قلت: كيف شُبِّه به و قد وجد هو بغير أب، و وجد آدم بغير أب و أمّ؟ قلت: هو مثيله في أحد الطرفين؛ فلا يمنع اختصاصه دونه بالطرف الآخر من تشبيهه به؛ لأنّ المماثلة مشاركة في بعض الأوصاف و لأنّه شُبِّه به في أنّه وجد وجوداً خارجاً عن العادة المستمرّة، و هما في ذلك نظيران ، و لأنّ الوجود من غير أب و أم أغرب و أخرق للعادة من الوجود من غير أب، فشبه الغريب بالأغرب ليكون أقطع للخصم، و أحسم لمادة شبهته إذا نظر فيما هو أغرب ممّا استغربه)).[162]

و يظهر ذلك أيضا في تحليله قوله تعالى (و أزواجُه أمّهاتُهم)[163]، فيقول: ((تشبيه لهنّ بالأمهات في بعض الأحكام؛ و هو وجوب تعظيمهن، و احترامهن و تحريم نكاحهنّ، قال الله تعالى (و لا أن تنكحوا أزواجَه من بعده أبداً))[164]، و هن فيما وراء ذلك بمنزلة الأجنبيات)).[165]

إنَّ وجْه الشبه-كما يقرر عبد القاهر الجرجاني- يكون مفرداً، و يكون متعدّداً منتزعاً من مجموع أمور: ((ثمّ إنّ هذا الشَّبه العقلي ربّما انتزع من شيء واحد... و ربّما انتزع من عدّة

(161) آل عمران 59.

(162) الكشاف: 1/ 192. لم يخرج الزمخشري في ذلك عمّا قرّره سابقوه. ينظر نقد الشعر: 124، و الصناعتين: 261 - 262 و العمدة: 286/1.

(163) الأحزاب 6.

(164) الأحزاب 53

(165) الكشاف: 228/3.

أمور يجمع بعضها إلى بعض، ثمّ يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتّى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما و تحفظ صورتهما.

و مثل ذلك قوله عزّ و جلّ (مثلُ الذين حمّلوا التّوراة ثـمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحملُ أسفاراً)[166]، الشبه منتزع من أحوال الحمار، و هو أنّه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، و مستودع ثمر العقول، ثمّ لا يحسّ بما فيها و لا يشعر بمضمونها، و لا يفرّق بينها و بين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، و لا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له ممّا يحمِل حظٌّ سوى أنّه يثقل عليه، و يكدّ جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة و نتيجة لأشياء أُلِّفت و قُرِن بعضها إلى بعض)).[167]

و الزمخشري لا يكاد يخرج في تحليلاته لأوجه الشبه في تشبيهات القرآن الكريم عن هذا التقرير. فهو يقول إنّ العرب ((تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها بعض، لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبّهها بنظائرها، كما فعل امرؤ القيس و جاء في القرآن، و تشبّه كيفيةً حاصلة من مجموع أشياء قد تضامّت و تلاصقت حتّى عادت شيئاً واحداً بأخرى مثلها كقوله تعالى (مثل الذين حمّلوا التوراة) الآية، الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة، و آياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار، و تساوي الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة، و حمل ما سواها من الأوقار، لا يشعر من ذلك إلا بما يمرّ بدَفَّيْه من الكدّ و التعب، و كقوله (و اضربْ لهم مثلَ الحياة الدنيا كماءٍ أنزلناه من السماءِ)[168]، المراد قلّة بقاء زهرة الدنيا كقلّة بقاء الخَضِر. فأمّا أن يراد تشبيه الأفراد بالأفراد، غير منوط بعضها ببعض و مصيّرة شيئاً واحداً فَلاَ))[169].

فمن التشبيهات القرآنية التي يكون فيها وجه الشبه مفرداً، و التي نفذ إليها الزمخشري ببصيرته و ذكائه، قوله تعالى (و إذا رأيتهم تعجبُك أجسامُهم و إن يقولوا تسمعْ لقولهم كأنّهم خُشُبٌ مسنّدَةٌ)[170]. يقول: ((شبّهوا في استنادهم، و ما هم إلا أجرام خالية عن الإيمان و الخير بالخشب المسنّدة إلى الحائط، ولأنَّ الخشب إذا انتُفع به كان في سقف، أو جدار أو غيرهما من

---

[166] الجمعة 5.

[167] أسرار البلاغة: 80 – 81.

[168] الكهف 45.

[169] الكشاف: 1/ 40. و واضح في هذا النص مدَى تأثّر الزمخشري بعبد القاهر الجرجاني.

[170] المنافقون 4.

مظانّ الانتفاع، و ما دام متروكاً فارغاً غير منتفع به أسند إلى الحائط؛ فشبّهوا به في عدم الانتفاع، و يجوز أن يراد بالخشب المسنّدة الأصنام المنحوتة من الخشب المسندة إلى الحيطان، شبّهوا بها في حسن صورهم و قلّة جدواهم)).[171]

و منها قوله تعالى (و تكونُ الجبالُ كالعهن)[172]، يقول الزمخشري: ((كالصوف المصبوغ ألواناً؛ لأنّ الجبال جدد بيض و حمر مختلف ألوانها، و غرابيبُ سود، فإذا بُسَّتْ في الجوّ أشبهت العهن المنفوش إذا طيّرته الريح)).[173]

و نجده لا يكتفي بالربط الحسّي بين طرفي التشبيه في هذا النوع من التشبيهات المفردة، و إنما يُعنى بالربط المعنوي الذي يجمع بينهما جمعاً يجعلهما في مستوى واحد، مبيناً في دقّة متناهية الإصابة في اختيار المشبّه به، كما في قوله تعالى (فمالَهُمْ عن التّذكرة معرضين كأنّهم حمرٌ مستنفِرةٌ).[174] يقول الزمخشري: ((شبّههم في إعراضهم عن القرآن، و استماع الذكر و الموعظة و شرادهم عنه بحمر جدّت في نفارها ممّا أفزعها؛ و في تشبيههم بالحُمُر مذمّة ظاهرة، و تهجين لحالهم بيّن، كما في قوله (كمثل الحمار يحملُ أسفاراً)[175] ، و شهادة عليهم بالبله، و قلة العقل، و لا ترى مثل نفار حمير الوحش و اطّرادها في العدو إذا رابها رائب؛ و لذلك كان أكثر تشبيهات العرب في وصف الإبل، و شدّة سيرها بالحمر و عَدْوِها إذا وردت ماء فأحسّت عليه بقانص)).[176]

و يقول في قوله تعالى (و يطوف عليهم وِلْدان مخلّدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً)[177] ((شبّهوا في حسنهم، و صفاء ألوانهم، و انبثاثهم في مجالسهم و منازلهم باللؤلؤ المنثور.. و قيل شبّهوا باللؤلؤ الرطب إذا نثر من صدفه، لأنه أحسن و أكثر ماء)).[178]

و يبيّن في قوله تعالى (و قَدِمنا إلى ما علموا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً)[179] الغرض من تشبيه عملهم بالهباء، و وصفه بأنه منثور قائلاً: ((شبّهه بالهباء في قلّته و حقارته، و أنّه لا ينتفع

---

(171) الكشاف: 4/ 101.

(172) المعارج 9.

(173) الكشاف: 4/ 138. و ينظر الكشاف: 4/ 230 و سورة القارعة: 4 – 5.

(174) المدثّر 49 – 50

(175) الجمعة 5.

(176) الكشاف: 4/ 162

177 الإنسان 19.

(178) الكشاف: 4/ 170.

(179) الفرقان 23.

به، ثمّ بالمنثور منه؛ لأنّك تراه منتظماً مع الضوء. فإذا حرّكته الريح رأيته قد تناثر و ذهب كل مذهب))[180].

و كذلك الشأن بالنسبة إلى قوله تعالى عن شجرة الزقوم (طلعُها كأنّه رؤوسُ الشياطين)[181]، يقول الزمخشري: ((و شُبِّه برؤوس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهة و قبح المنظر؛ لأنّ الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم أنّه شرٌّ محض لا يخلطه خيرٌ، فيقولون في القبيح الصورة كأنه وجه شيطان، كأنّه رأس شيطان، و إذا صَوَّرَهُ المصورون جاؤوا بصورته على أقبح ما يُقدَّر و أهوله)).[182] فالربط ههنا، معنويّ نفسيّ يعتمد على ما في أفهام الناس و مخيّلاتهم من تصوّرات و معتقدات، و لذلك جاء التشبيه في هذه الآية الكريمة مراعياً لتلك الأحوال فأصاب الغرض.

وأمّا التشبيهات التي يكون فيها وجه الشبه متعدّداً و منتزعاً من مجموع أمور متضامّة و متآلفة، فإنّها في الغالب تشبيهات مركبة أو تمثيلات تقوم على تشبيه أشياء بأشياء، كما قال الزمخشري[183]. و من الآيات التي شدّت اهتمامه طويلاً، فوقف عندها مُحللاً ينظر إلى التركيب وأوديته قوله تعالى (مثلُهم كمثل الذي استوقد ناراً، فلمّا أضاءتْ ما حوله ذهبَ اللّهُ بنورهم، و تركهم في ظلماتٍ لا يبصرون، صمٌّ بكمٌ عميُ فهم لا يرْجعون، أو كصيِّب من السماء فيه ظلماتٌ و رعدٌ و برقٌ، يجعلون أصابعَهم في آذانهم من الصواعق حذرَ الموت)[184].

فالواضح ههنا تشبيه حال المنافقين بحال المستوقد ناراً، أو بحال الصيّب ذي الظلمات و الرعد و البرق. يقول الزمخشري: ((فكذلك لمّا وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم، و ما خبطوا فيه من الحيرة و الدهشة، شبّهت حيرتهم و شدّة الأمر عليهم بما يكابِدُ مَنْ طُفِئَت نارُه بعد إيقادها

---

(180) الكشاف: 3/ 94 و ينظر 4/ 235.

(181) الصافات 65.

(182) الكشاف: 3/ 302. و ينظر تحليلاته للآيات التالية: هود 42 / 2: 217 و النحل 77 / 2: 338 و الفرقان 44 / 3: 99 و الفرقان 47 / 3: 99 و العنكبوت 64 / 3: 195 و الأحزاب 19 / 3:231و يس 39 / 3: 287 و الصافات 49 / 3: 301 و القمر 7 / 4: 44 و الصف 4/4: 92 و المرسلات 32 – 33 / 4: 175. فهي تحليلات تصبّ كلها في هذا المنحى.

(183) الكشاف: 1/ 40.

(184) البقرة 17 – 19.

في ظلمة الليل، و كذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة من رعد وبرق و خوف من الصواعق)).[185]

و نجده يُسهب في بحثه عن الملاءمة بين المنافقين و بين المستوقد ناراً، مستعيناً بشواهد من القرآن تسند ما يذهب إليه، و يأتي كلّ ذلك على طريقته المعروفة القائمة على السؤال و الجواب. فهو يقول: ((فإن قلت: ما معنى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً حتى شبّه أحد المثلين بصاحبه؟ قلت: قد استعبر المثل استعارة الأسد للمقدام للحال، أو الصفة أو القصّة إذا كان لها شأن و فيها غرابة؛ كأنّه قيل: حالهم العجيبة كحال الذي استوقد ناراً، و كذلك قوله (مثلُ الجنّة التي وعد المتّقون)[186]؛ أي و فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنّة العجيبة، ثمّ أخذ في بيان عجائبها)).[187]

ثمّ يضيف موضّحاً عناصر الصورة في هذا النصّ، و مبرزاً وجه العلاقة بين الطرفين قائلاً: ((فإن قلت: فيم شبّهت حالهم بحال المستوقد؟ قلت: في أنّهم غِبَّ الإضاءة خبطوا في ظلمة و تورّطوا في حيرة. فإن قلت: و أين الإضاءة في حال المنافق، و هل هو أبداً إلا حائر خابط في ظلماء الكفر؟! قلت: المراد ما استضاؤوا به قليلاً من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم، و وراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي بهم إلى ظلمة سخط ا لله و ظلمة العقاب السرمد. و يجوز أن يشبّهه بذهاب ا لله بنور المستوقد إطلاع ا لله على أسرارهم، و ما افتضحوا به بين المؤمنين، و اتسموا به من سمة النفاق. و الأَوْجَه أن يراد الطبع لقوله: صمٌّ بكمٌ عميٌ)).[188]

ثمّ ينتقل إلى الشِّقّ الثاني من التشبيه ليستكمل صورته الكلية، رابطاً ذلك – مثلما فعل آنفاً – بالمعاني الخفية الكامنة وراء هذا التمثيل قائلاً: ((فإن قلت: قد شبّه المنافق في التمثيل الأول بالمستوقد ناراً، و إظهاره الإيمان بالإضاءة، و انقطاعه بانقطاع النار، فماذا شبه في التمثيل الثاني بالصيب، و بالظلمات، و بالرعد، و بالبرق و بالصّواعق؟ قلت: لقائل أن يقول شبّه دين الإسلام بالصيّب؛ لأنّ القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، و ما يتعلّق به من شبه الكفار بالظلمات، و ما فيه من الوعد و الوعيد بالرعد و البرق، و ما يصيب الكفرة من الإفزاع و البلايا و الفتن من جهة

---

[185] الكشاف: 1/ 40.

[186] محمّد 15.

[187] الكشاف: 1/ 38.

[188] المصدر نفسه 1/ 39.

أهل الإسلام بالصواعق. و المعنى، أو كمثل ذوي صيّب، و المراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا)).[189]

و يتوقّف في قوله تعالى (فمثلُه كمثل الكلب ؛ إن تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ)[190] عند دلالة اختيار الكلب طرفاً للتشبيه، فيقول: ((فصفته التي هي مثلٌ في الخسّة و الضعة كصفة الكلب في أخسّ أحواله و أذلّها، و هي حال دوام اللهث به، و اتّصاله سواء حمل عليه- أي شُدَّ عليه و هُيِّج فطرد- أو ترك، غير متعرَّض له بالحمل عليه؛ و ذلك أنّ سائر الحيوان لا يكون منه اللهث إلا إذا هُيِّجَ منه و حُرِّك، و إلاّ لم يلهث، و الكلب يتّصل لهثه في الحالتين جميعاً. و كان حقّ الكلام أن يقال: و لو شئنا لرفعناه بها و لكنّه أخلد إلى الأرض فحططناه، و وضعنا منزلته، فوضع قوله (فمثله كمثل الكلب) موضع خططناه أبلغ حطّ؛ لأنّ تمثيله بالكلب في أخسّ أحواله، و أذلها في معنى ذلك)).[191]

و قريب منه ما قاله في قوله تعالى (مثلُ الذين حمّلوا التوراةَ ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً)[192]، فقد ذكر أنّ الغرض ((تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة و آياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار، و تساوي الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة، و حمل ما سواها من الأوقار، لا يشعر من ذلك إلاّ بما يمر بدَفَّيْه من الكدّ و التعب))[193]. فاختيار الحمار ، ههنا، لغاية مقصودة؛ لأنّ فيه دلالة على الغباء، و عدم التمييز و تساوي الأحمال عنده؛ و الزمخشري يؤكّد على هذه القصّة في حديثه عن أنكر الأصوات في صورة لقمان.[194]

و من ذلك قول ا لله عزّ وجلّ عن فئة المؤمنين الذين كرهوا قتال المشركين (كأنّما يُساقون إلى الموتِ وهم ينظرون)[195]، يقول الزّمخشري: ((ثمَّ شبّه حالهم في فرط فزعهم و رعبهم، وهم

---

[189] الكشاف: 1/ 40.

[190] الأعراف 176.

[191] الكشاف: 1/ 104. و قد مرّ بنا في مدخل البحث أنّ الجاحظ وقف مطولاً مع هذه الآية في ردّه على الطاعنين في القرآن.

[192] الجمعة 5.

[193] الكشاف: 1/ 40 و 4/ 96.

[194] ينظر المصدر نفسه:3/ 214.

[195] الأنفال 6.

يسار بهم إلى الظفر و الغنيمة بحال من يُعْتَلُ إلى القتل، و يساق على الصَّغَار إلى الموت المُتَيَقّن، و هو مشاهدٌ لأسبابه، ناظرٌ إليها، لا يشكُّ فيها)).[196]

و قوله تعالى (و اضربْ لهم مثلَ الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء، فاختلط به نباتُ الأرض ؛فأصبح هشيماً تذروه الرياحُ .وكان ا اللهُ على كلِّ شيءٍ مقتدراً))[197]. يقول الزّمخشري: ((شبّه حال الدنيا في نضرتها، و بهجتها و ما يتعقّبها من الهلاك و الفناء بحال النبات يكون أخضر وارفاً، ثمّ يهيج فتطيره الرياح؛ كأنْ لم يكن)).[198]

3 – بين التشبيه و التمثيل:

لقد أجهد عبد القاهر الجرجاني نفسه في توضيح الفرق بين التشبيه الذي جعله عاماً و التمثيل الّذي جعله خاصاً، و بَسَط القول في ذلك، و بيّنه بصورة لم نجد لها مثيلاً عند سابقيه؛ ممّا يدفع إلى الجزم بأنّه أوّل من سعى إلى التمييز بينهما سعياً أفاد منه البلاغيون بعده فائدة كبرى؛ فكان له بذلك فضل السبق في فتح هذا الباب واسعاً أمام الخائضين في هذا المبحث، و السالكين في مجاريه و شعابه.[199]

فالتشبيه عنده على ضربين: غير تمثيلي، و هو ما كان وجه الشبه فيه ظاهراً مكشوفاً لا يحتاج إلى تأوّل؛ و تمثيلي، و هو ما كان وجه الشبه فيه يحتاج إلى نظر و تأمّل، و تقوى فيه الحاجة إلى فضل رَوِيَّة، و لطف فكرة مع تفاوُتٍ في ذلك.[200]

فممّا لا يحتاج إلى تأوّل قولنا: هذه حجّة كالشمس في الظهور، و قولهم في صفة الكلام: ألفاظه كالماء في السلاسة، و كالنسيم في الرقّة و كالعسل في الحلاوة. و أمّا ما تقوى فيه الحاجة إلى التأوّل فنحو قول كعب الأشقري للحجّاج عن بني المهلب حين سأله عن أيّهم أنجد؟ فقال: كانوا كالحلقة المفرغة لا يُدرى أين طرفاها.[201]

---

(196) الكشاف: 2/ 115.

(197) الكهف 45.

(198) الكشاف: 2/ 392. و ينظر أيضاً تحليله الآيات التالية: الرعد 2/14: 285 - 286، و إبراهيم2/18: 297 - 298، و الكهف 2/32: 389، و النور 39 -3/40: 78 - 79، و العنكبوت3/41: 191، و الحديد 4/20: 67، و الممتحنة 4/11: 90.

(199) ينظر المباحث البلاغية: 217 و الزمخشري المفسّر البليغ: 126.

(200) ينظر أسرار البلاغة: 70 - 75.

(201) ينظر المصدر نفسه: 74

و إذا كان عبد القادر الجرجاني قد حدّد دلالة التمثيل اصطلاحاً فاشترط أن يكون الشبه عقلياً غير حقيقي؛ أي أنّه لا يتقرّر في ذات المشبّه إلا بتأوّل و صرف للكلام عن ظاهره، كانتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل، أو انتزاعه من مجموع أمور متمازجة و متضامّة كما في قوله تعالى (مثلُ الذين حمّلوا التوراةَ ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحملُ أسفاراً)[202] حيث الشبهُ منتزع من مقتضى أمور مجتمعة و محصّلة من أشياء تآلفت و قُرن بعضها إلى بعض[203]. فالزمخشري - و إن بدا متأثّراً في تحليلاته للتشبيهات التمثيلية بـــــه - إلاّ أنّه ينظر إلى التشبيه التمثيلي نظرة لغويّة. و هذا ما دفع بالتفتازاني إلى القول إنّ التمثيل عند الزمخشري مُرادف للتشبيه و لا فرق عنده بينهما.[204]

فقد تردّد مصطلحا التمثيل و التشبيه في كثير من المظانّ من الكشاف مقترنين و مترادفين في غالب الأحيان، كما يظهر ذلك في كثير من صور التشبيه القرآنية المركّبة التي لا يضيره أن يسمّيها تشبيهات، و هي عند جمهور البلاغيين من التمثيلات.

---

(202) الجمعة 5.

(203) ينظر أسرار البلاغة: 81.

(204) ينظر مُطوّل على التلخيص: سعد الدين التفتازاني، د. ط، المطبعة العثمانية - إسطنبول، 1304 هـ، ص: 339 و النظم القرآني في كشاف الزمخشري: 155. و الواقع أنّ البلاغيين على مذاهب أربعة بخصوص التمثيل:

1 - مذهب عبد القاهر القاهر الذي مرّ في المتن.

2 - مذهب الزمخشري و ابن الأثير، فالتمثيل عندهما هو التشبيه بمقتضى الوضع اللغوي. فابن الأثير يبدأ حديثه عن التشبيه بتقرير أنّ التمثيل و التشبيه شيء واحد؛ إذ يقول: ((وجدت علماء البيان قد فرّقوا بين التشبيه و التمثيل، و جعلوا لهذا باباً مفرداً، و لهذا باباً مفرداً و هما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال: شبّهت هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثّلته به، و ما أعلم كيف خفي ذلك على أولئك العلماء مع ظهوره و وضوحه)). المثل السائر. 1/ 373.

3 - مذهب السكاكي الذي يتفق مع عبد القاهر في أن يكون الشبه عقلياً، و يخالفه في اشتراطه في التمثيل أن يكون مركّباً؛ أي أنّ الشبه فيه يكون وصفاً منتزعاً من أمور، يقول: ((و اعلم أنّ التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي، و كان منتزعاً من عدّة أمور خُصّ باسم التمثيل كالذي في قوله:

اصبرْ على مضَضِ الحسو ... د، فإنّ صبرَك قاتلُه
فالنار تأكـــلُ نفسها ... إنْ لم تجد ما تأكله))

مفتاح العلوم: 148

4 - مذهب القزويني و جمهور البلاغيين الذين يشترطون في التشبيه أن يكون الوجه فيه مركّباً من مجموع أمور حتّى يُسمّى تمثيلاً، سواء كان عقلياً أو حسّياً. ينظر الإيضاح: 253. و ينظر تفصيل هذه المذاهب في:

معجم البلاغة العربية: د. بدوي طبانة، ط 1، منشورات جامعة طرابلس، 1397 هـ - 1977 م، 2/ 838 - 844. و البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 401.

جاء ذلك في تحليله قوله تعالى (مثلُهم كمثل الذي استوقدَ ناراً فلمَّا أضاءتْ ما حوله ذهبَ اللهُ بنورهم، و تركهم في ظلماتٍ لا يبصرون؛ صُمّ بكمُ عُميٌ فهم لا يرجِعون ،أو كصيِّبٍ من السماء فيه ظلماتٌ، و رعدٌ وبرقٌ)[205] . فهو يذكر أنّ في هذه الآيات تمثيلين حين يقول: ((و الصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطّونه أنّ التمثيلين جميعاً من جملة التمثيلات المركّبة دون المفرّقة)).[206]

و نجده في موضع آخر من الآيات نفسها يتوقّف مع سؤال محتمل يصرفه عن التمييز بين المصطلحين؛ فيقول: ((فإن قلت: الذي كنت تقدّره في المفرّق من التشبيه من حذف المضاف، و هو قولك: أو كمثل ذوي صيّب هل تقدّر مثله في المركّب منه))[207]. و كان قد قال موضع سابق عن التمثيلين: ((فإن قلت: هذا تشبيه أشياء بأشياء، فأين ذكر المُشبّهات؟)).[208]

و من البيّن في اقتران المصطلحين و تآلفهما عنده قولهُ: ((و قوله (كانوا أشدَّ منكم قوّةً)[209]، تفسيرٌ لتشبيههم بهم، و تمثيل فعلهم بفعلهم))[210]. و كذلك تحليله قوله تعالى (مثلُ الذين اتخذوا من دون اللهِ أولياءَ كمثل العنكبوتِ اتخذت بيتاً)[211] الذي يقول فيه: ((الغرض تشبيه ما اتخذوه متكلاً و مُعتمَداً في دينهم، و تولّوْه من دون الله بما هو مثل عند الناس في الوهن، و ضعف القوة و هو نسج العنكبوت؛ ألا ترى إلى مقطع التشبيه و هو قوله (و إنَّ أوهنَ البيوت لبيتُ العنكبوتِ))[212].

و نجد مصطلح التشبيه المركب يرد عنده للدلالة على التمثيل كما في قوله تعالى (إنما مثلُ الحياةِ الدنيا كماءٍ أنزلناه من السماءِ، فاختلطَ به نباتُ الأرضِ ممّا يأكلُ الناسُ و الأنعامُ ،حتّى إذا أخذت الأرضُ زخرفَها، و آزّينت ،و ظنَّ أهلُها أنهم قادرون عليها ،أتاها أمرُنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً)[213]. يقول الزمخشري: ((هذا من التشبيه المركّب؛ شُبِّهت حالُ الدنيا في سرعة

---

(205) البقرة 17 – 19.

(206) الكشاف: 1/ 40.

(207) الكشاف: 1/ 40

(208) المصدر نفسه:1/ 40.

(209) و سياق الآية (كالذين من قبلكم كانوا أشدَّ منكم قوَّةً و أكثرَ أموالاً و أولاداً) التوبة 69.

(210) الكشاف: 2/ 161.

(211) العنكبوت 41.

(212) الكشاف: 3/ 191.

(213) يونس 24.

تقضّيها و انقراض نعيمها بعد الإقبال بحال نبات الأرض في جفافه، و ذهابه حطاماً بعد ما التفّ، و تكاثف، و زيّن الأرض بخضرته و رفيفه)).[214]

و يضيف معلقاً على قوله تعالى (حتّى إذا أخذت الأرضُ زخرفَها و ازّينت) الذي هو جزء من هذا التشبيه المركّب: ((كلام فصيح؛ جعلت الأرض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس، إذا أخذت الثياب الفاخرة من كلّ لون فاكتستها و تزيّنت بغيرها من ألوان الزّين)).[215]

و يتكرّر معه هذا الاقتران بين المصطلحين في تحليله قوله تعالى (مَثَلُ ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثَل ريحٍ، فيها صِرٌّ أصابتْ حرثَ قوم ظلموا أنفسهم فأهلكتْه)[216]. يقول الزّمخشري: ((فإن قلت: الغرض تشبيه ما أنفقوا في قلّة جدواه و ضياعه بالحرث الذي ضربته الصِّر، و الكلام غير مطابق للغرض؛ حيث جعل ما ينفقون ممثَّلاً بالريح؟ قلتُ: هو من التشبيه المركّب الذي مرّ في تفسير قوله (كمثل الذي استوقدَ ناراً)[217])).[218]

و يقول في تحليله قوله تعالى (و مَنْ يشركْ با لله فكأنما خرَّ من السماء فتخْطَفُه الطيرُ، أو تهوي به الريحُ في مكانٍ سحيق)[219] بأنّه ((يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركّب و المفرّق)).[220]

و الفعلان ((شبّه)) و ((مثّل)) يتناوبان عند الزمخشري في التعبير عن التشبيهات التمثيلية؛ فهو يستعمل في قوله تعالى (مَثَلُ ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح، فيها صِرٌّ أصابت حرثَ قومٍ ظلموا أنفسَهم فأهلكته)[221] الفعل (شبَّه) حيث يقول: ((شبّه ما كانوا ينفقون من أموالهم في المكارم، و المفاخر و كسب الثناء، و حسن الذكر بين الناس لا يبتغون وجه ا لله بالزرع الذي حسّه البرد فذهب حطاماً)).[222]

---

[214] الكشاف: 2/ 187.
[215] المصدر نفسه:2/ 187.
[216] آل عمران 117.
[217] البقرة 17.
[218] الكشاف: 1/ 212.
[219] الحج 31.
[220] الكشاف: 3/ 31 – 32.
[221] آل عمران 117.
[222] الكشاف: 1/ 212.

و كذلك الشأنُ في قوله تعالى (يجادلونك في الحقِّ بعدما تبيّنَ ،كأنّما يُساقون إلى الموتِ و هم ينظرون)[223]؛ فهو يقول: ((ثمّ شبّه حالهم في فرط فزعهم، و رعبهم، و هم يسار بهم إلى الظفر و الغنيمة بحال من يُعتلُ إلى القتل، و يساق على الصَّغار إلى الموت المتيقَّن، و هو مشاهِدٌ لأسبابه، ناظرٌ إليها، لا يشكّ فيها)).[224]

و يستعمل في مواقع أخرى الفعل ((مثَّل))؛ و يظهر ذلك في قوله تعالى (أوَ مَنْ كان مَيْتاً فأحييناه، و جعلنا له نوراً يمشى به في الناسِ كمن مثلُه في الظلماتِ ليس بخارجٍ منها)[225]، فيقول معلّقاً: ((مثّل الذي هداه ا لله بعد الضلالة، و منحه التوفيق لليقين الذي يميّز بين المحقّ و المبطل، و المهتدي و الضالّ بمن كان ميتاً فأحياه ا لله و جعل له نوراً يمشي به في الناس)).[226]

و في قوله تعالى (و مثلُ الذين ينفقون أموالَهم ابتغاءَ مرضاة ا لله ،و تثبيتاً من أنفسهم كمثل جنّة بربوة أصابها وابلٌ؛ فآتت أُكُلَها ضعفين)[227] إذ يقول: ((و المعنى: و مثّلْ نفقة هؤلاء في زكائها عند ا لله (كمثل جنّة) و هي البستان... أو مثّل حالهم عند ا لله بالجنّة على الربوة، و نفقتهم الكثيرة و القليلة بالوابل و الطّل)).[228]

و ممّا يُقوّي في نفوسنا تآلف المصطلحين عند الزمخشري قوله، في معرض تفريقه بين التشبيهات المفردة و المركّبة، بأنّ ((العرب تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها من بعض؛ لم يأخذ هذا بحُجْزة ذاك فتشبّهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس، و جاء في القرآن، و تشبّه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامّت، و تلاصقت حتّى عادت شيئاً واحداً بأخرى مثلها كقوله تعالى (مثلُ الذين حُمّلوا التوراةَ)[229])).[230]

---

[223] الأنفال 6.

[224] الكشاف: 2/ 115. و ينظر في هذا الشأن تحليله الآيات التالية: الرعد 14، و الكهف 45 و النور 39 – 40 و الحديد 20 و الممتحنة 11 و الجمعة 5.

[225] الأنعام 122.

[226] الكشاف: 2/ 37.

[227] البقرة 265.

[228] الكشاف: 1/ 161.

[229] الجمعة 5.

[230] الكشاف: 1/ 40.

و قد ردّ بعضُ الدراسيين المحدثين عدم تفريق الزمخشري بين التمثيل و التشبيه، و ارتباط ذلك عنده بالاستعمال اللغوي، إلى أنّ التشبيهات القرآنية يغلُبُ على وجه الشّبه فيها أن يكون عقلياً؛ و من ثَمَّ فلا ضيْرَ أن يستعمل أي مصطلح شاء.(231)

و نحسب أنَ هذا التعليل، و إن بدا في الظاهر مقبولاً، لا يكفي - في نظرنا - أن يكون السبب الوحيد الذي يقنع به الباحث و يُخلِد إليه؛ لأنّ ثمّة، كما نتصوّر، أسباباً أخرى حدتْ بالزمخشري إلى عدم الاكتراث في استعمال التمثيل تارة و التشبيه تارة أخرى، في المواطن التي تستدعي استعمال أحدهما دون الآخر، مثلما وجدنا ذلك عند عبد القاهر الجرجاني. و من ثَمَّ فإنّه يمكن الاستئناس بأسباب أخرى نعتقد أنّها - فضلاً عمّا ذكره الشيخ عويضة - تفسّر لنا عدم اهتمام الزمخشري بالتمييز بين التمثيل و التشبيه و هي:

أولاً: لم يكن الزمخشري يُعنى بوضع الحدود و التعريفات بقدر عنايته بتحليل النصّ القرآني والنظر إلى التراكيب في علاقاتها و تشابكاتها، و لم يكن ينظر إلى التمثيل إلاّ على أنّه أسلوب يصوّر المعاني و يقرِّبها من الأذهان. فهو عنده يقترن، في الغالب، بالتصوير و التخييل و نقل المعاني المجرّدة محسوسة مجسدة؛ و هو الأمرُ الذي يخدُم معتقده في الاعتزال الذي ينفي الشبه والجسمية عن ذات ا لله تعالى. و يؤكّد ذلك قولهُ: ((فمعنى (يوم يُكْشَفُ عن ساق)(232) في معنى يوم يشتدّ الأمر و يتفاقم، و لا كشف ثَمَّ، و لا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة، و لا يد ثَمَّ و لا غلّ، و إنّما هو مثل في البخل، و أمّا من شبَّه فلِضَيْق عَطَنه و قلّة نظره في علم البيان)).(233)

و كذلك قولهُ شارحاً قوله عزّ و جلّ (يدُ ا للهِ فوقَ أيديهم)(234) ((يريد أنّ يد رسول ا لله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد ا لله، و ا لله تعالى منزّه عن الجوارح و عن صفات الأجسام، و إنّما المعنى تقرير أنّ عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع ا لله من غير تفاوت)).(235)

(231) ينظر الزمخشري المفسر البليغ: 129 - 130.

(232) القلم 42.

(233) الكشاف: 4/ 130.

(234) الفتح 10.

(235) الكشاف: 3/ 463. و قد أنكر عليه ابن المنير الأسكندري هذا المنهج في التفسير، و اتّسمت ردوده أحياناً بالقسوة. ينظر هامش الكشاف: 2/ 36 و 103 و 3/ 353 و 4/ 84.

و قد نصّ الزمخشري، في أكثر من موضع، على ارتباط التمثيل بـالتصوير و التخييل؛ فهـو يقول بعد شرحه الآية 29 من سورة الروم: ((لأنّ التمثيل ممّا يكشف عن المعاني و يوضحها؛ لأنّـه بمنزلة التصوير و التشكيل لها)).[236]

و يقول في موضع آخر بعد تقريره التمثيل و التخييل في قوله تعـالى (ألسـتُ بربّكـم قـالوا: بلَى شَهِدْنا)[237] ((و باب التمثيل واسع في كلام ا لله تعالى، و رسوله و في كلام العرب. و نظيره قوله تعالى (إنّما قولُنا لشيء إذا أردناه أن نقولَ له كن فيكونُ)[238] (فقال لها و للأرض ائتِيَـا طوعـاً أو كَرْهاً قالتا أتينا طائعين)[239]... و معلوم أنّه لا قول ثَمّ، و إنّما هو تمثيل و تصوير للمعنى))[240].

و يقول أيضاً: ((أيحبُّ أحدُكم؟[241] تمثيل و تصوير لما يناله المغتاب من عِرْض المغتـاب على أفظع وجه و أفحشه)).[242]

ثانياً: من اللاّفت في حديث الزمخشري عن التمثيل أنّه لا يرتبط عنده بالتشبيه فحسب، بل بكلّ صـور البيـان الأخـرى كـالمثل، و الاسـتعارة، و المجـاز و الكنايـة، إلا أنّ هـذه الصلـة تتوثّـق و تتشابك، في الواقع، مـع التشبيه و الاستعارة بحكـم اعتمادهمـا في نقـل المعـاني على التصوير و التشكيل[243] . و من هنا وجدناه ينظر إلى التمثيل نظرة عامة شاملة تجعـل منـه بابـاً يتسّع لكـلّ أساليب التعبير و صور البيان. فهو، كمـا يـرى، وسيلة تعبيريّـة فنّيـة تكشـف عـن كنـوز المعـاني و خباياها، و لا يمكن للناظر في كلام ا لله استخراج هـذه الكنـوز، و اللطـائف و الأصداف دون العناية بهذا الفنّ.

يقول في هذا الشأن: ((و لا ترى باباً في علم البيان أدقّ، لا أرقّ من هذا الباب، و لا أنفع و أعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كـلام ا لله تعـالى في القـرآن، وسـائر الكتـب السـماوية

(236) الكشاف: 3/ 204.

(237) الأعراف 172.

(238) النحل 40.

(239) فصلت 11.

(240) الكشاف: 2/ 103. و قد حملها ابن قتيبة على الحقيقة. ينظر تأويل مشكل القرآن: 112 – 113.

(241) الحجرات 12.

(242) الكشاف: 4/ 15 و ينظر أيضاً 2/ 373 و 434 و 439 و 360 و 3/ 94.

(243) فممّا يتّصل بالمثل البقرة: 171 و 265، و العنكبوت 41، و الكهف 32 و الأعراف 176 و الذاريـات 59. و مما يتصل بالاستعارة البقرة 223 و 256 و المائدة 36 و التوبة 32 و الكهف 48 و النحل 26 و 74 و الفرقان 23 و الزمر 75 و لقمـان 22 و سبأ 52 و الصّف 8. و ممّا يتّصل بالمجاز الحجرات 12 و المجاز العقلي الفجر 22 . و ممّا يتّصل بالكناية الإسراء 29. و سنقف في حديثنا عن هذه الفنون في مواضعها من هـذا البحث.

و كلام الأنبياء؛ فإنّ أكثره و عليته تخييلات قد زلّت فيها الأقدام قديماً، و ما أتى الزالّون إلاّ من قلّة عنايتهم بالبحث، و التنقير حتّى يعلموا أنّ في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدّروه حقّ قدره لما خفي عليهم أنَّ العلوم كلّها مفتقرة إليه و عيال عليه؛ إذ لا يحلّ عُقَدها المورَّبَة، و لا يفكّ قيودها المُكْرَبة إلاّ هو، و كم آية من آيات التنزيل، و حديث من أحاديث الرسول قد ضيم و سيم الخسف بالتأويلات الغثّة، و الوجوه الرثّة؛ لأنَّ مَنْ تأوّل ليس من هذا في عِيرٍ و لا نفير و لا يعرف قبيلاً من دبير)).[244]

و يكاد التمثيل عند الزمخشري يكون فوق الحقيقة و المجاز ؛ فقد نظر إلى قوله تعالى (و ما قَدَروا اللّهَ حقّ قدره ،و الأرضُ جميعاً قبضتُه يوم القيامة ،و السمواتُ مطوياتٌ بيمينه)[245] نظرة مجملة تحاول تبيُّن الغاية من استعمال القبضة و اليمين في الآية كما يظهر من قوله : ((و الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته و مجموعه تصوير عظمته، و التوقيف على كنه جلاله لاغير، من غير ذهاب بالقبضة و لا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز، و كذلك مايروى أنَّ حَبْراً جاء إلى رسول اللّه –ﷺ– فقال : يا أبا القاسم إنّ اللّه يمسك السموات يوم القيامة على إصبع، و الأرضين على إصبع، و الجبال على إصبع، و الشجر على إصبع، و الثرى على إصبع و سائر الخلق على إصبع، ثمّ يهزّهنّ فيقول : أنا الملك، فضحك رسول –ﷺ– تعجّباً ممّا قال، ثمّ قرأ تصديقاً له (و ما قَدَروا اللّهَ حقّ قدْرِه) الآية، و إنّما ضحك أفصح العرب –ﷺ– و تعجّب؛ لأنّه لم يفهم منه إلاّ ما يفهمه علماء البيان من غير تصوّر إمساك، ولا إصبع، و لا هزّ و لاشيء من ذلك، و لكنّ فهمه، أوّل شيء و آخره، على الزبدة و الخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، و أنّ الأفعال العظام التي تتحيّر فيها الأفهام و الأذهان، و لا تكتنهها الأوهام هينةٌ عليه هواناً لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل)).[246]

---

(244) الكشاف: 3/ 356.و((المُكْرَب:الشديد الأسر من الدواب))اللسان:3847/5،وقال الزمخشري:((ومن المجاز،هو مُكْرَب المفاصل:موثقها))أساس البلاغة:389.والتوريب أن تورِّي عن الشيء بالمعارضات والمباحات.ينظر اللسان:4808/6.

(245) الزمر 67.

(246) الكشاف: 3/ 355 ـ 356.

ثالثاً: و الواقع أنّ التمثيل المقترن بالتشبيه عند الزمخشري يبقى تشبيهاً من الناحية النظرية، استناداً إلى تعريف عبد القاهر الجرجاني القائل بأنّ التشبيه عام و التمثيل خاص[247]. و من هنا يمكن أن نجد ملتمساً للزمخشري – المتأثّر بعبد القاهر – في استعماله للتشبيه تارة، و التمثيل تارة أخرى؛ إذ لا نشكُّ أنّه كان مدركاً لهذا الأمر و هو يعاين النصوص القرآنية، و يتدبّرها و يحاور عباراتها وتراكيبها.

رابعاً: و هناك أمرٌ آخر ينضاف إلى ما جلبناه من أسباب، نعتقد أنّها جعلت الزّمخشري ينصرف عن التنظير و التعريف إلى الحديث عن الجوانب الفنية التي يحملها التمثيل و أهمية ذلك في كشف أغوار المعاني و دلالاتها؛ و هو أنّ علماء البلاغة لم يتّفقوا، كما و ضحنا سابقاً، على تعريف موحّد للتمثيل. و من ثَمّ فلا حرج أن يستعمل أحدهم مصطلح التشبيه و هو يعني التمثيل أو العكس.[248]

و الخلاصة أنّه يمكننا أن نقرّر، ههنا، أنّ التمثيل عند الزمخشري فنّ بلاغيّ، و أسلوب تصويري يكشف خبَايَا المعاني، و مكنونات التعَابير القرآنية، و يحمل في طياته فوائد معنوية، و مزايا أسلوبية تقوم على التخييل تقريباً للمعاني و تمكيناً لها في النفوس. و يظهر ذلك في تحليله قوله تعالى (فما بكتْ عليهم السماءُ و الأرضُ ،و ما كانوا مُنظَرين)[249] قائلاً: ((إذا مات رجل خطير قالت العربُ في تعظيم مهلكه بكت عليه السماء و الأرض، و بكته الريح، و أظلمت له الشمس، و في حديث رسول ا لله –ﷺ– (ما من مؤمن مات في غربة غابت فيها بواكيه إلاّ بكت عليه السماءُ و الأرضُ)[250]، و قال جرير:

+ تبكي عليك نُجُومَ الليل و القمرا+[251]

و قالت الخارجية: أيا شجرَ الخابور مالك مورقاً كأنّك لم تجزعْ على ابن طريف[252]

---

[247] ينظر أسرار البلاغة: 75.

[248] ينظر البلاغة القرآنية في التفسير الزمخشري: 403.

[249] الدخان 29.

[250] و الحديث غير وارد في المعجم المفهرس للحديث النبوي. و ينظر الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، بذيل الكشاف 4/ 148.

[251] و البيت غير منسوب في تأويل مشكل القرآن: 168. و نسبه المرتضى في الأمالي: 1/ 52 إلى جرير، و لم أجده في ديوانه: شرح و تأليف محمد إسماعيل الصاوي، دار الأندلس للطباعة و النشر – بيروت، د. ط، د ت. و صدره في التأويل و الأمالي: + الشمسُ طالعةٌ ليست بكاسفة +

[252] ينظر مفتاح العلوم: 180.، و الإيضاح: 389 و المصباح في المعاني و البيان و البديع لبدر الدين بن مالك (ابن الناظم)، شرحه و حقّقه ووضع فهارسه الدكتور حسين عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب و مطبعتها – القاهرة، ط 1، 1409 هـ – 1989 م، ص: 25.

و ذلك على سبيل التمثيل و التخييل مبالغة في وجوب الجزع و البكاء عليه)).[253]

و نفي البكاء عنهم في الآية زيادة في التهكّم بهم و الاستخفاف بحالهم كما يقول الزمخشري : ((و نفي ذلك عنهم في قوله تعالى (فما بكت عليهم السماءُ و الأرضُ)[254] فيه تهكّم بهم، و بحالهم المنافية لحال من يعظم فقده، فيقال فيه: بكت عليه السماء و الأرض)).[255]

و يَتَجَلّى ذلك في وقوفه الطويل مع قوله تعالى (إنّا عرضنا الأمانةَ على السمواتِ والأرضِ و الجبالِ فأبين أن يَحملْنها ،و أشفقن منها ،و حملها الإنسانُ ؛إنّه كان ظلوماً جهولاً)[256]. فهو يقولُ في كلام طويل مبرزاً أثر التصوير و وقعه في النفوس، و كاشفاً عن دلالات التمثيل و ظلاله في هذا النصّ القرآني: ((و نحو هذا من الكلام كثير في لسان العرب، و ما جاء القرآن إلاّ على طرقهم و أساليبهم؛ من ذلك قولهم: لو قيل للشحم أين تذهب لقال أسوِّي العوج. و كم،وكم لهم من أمثال على ألسنة البهائم و الجمادات.

و تصوّر مقالة الشحم محال، و لكنّ الغرض أنّ السمن في الحيوان ممّا يحسن قبيحه، كما أنّ العجف مما يقبح حسنه؛ فصوّر أثر السّمن فيه تصويراً هو أوقع في نفس السامع، و هي به آنس، و له أقبل و على حقيقته أوقف؛ و كذلك تصوير عظم الأمانة، و صعوبة أمرها، و ثقل محملها و الوفاء بها)).[257]

و يؤكّد أيضاً على هذا المنحى في نظرته إلى التمثيل الوارد في قوله تعالى (يوم نقولُ لجهنّمَ هل امتلأتِ، و تقولُ هل من مزيد)[258]؛ فسؤال جهنّمَ في الآية من قبيل التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى و تقريبُهُ من الأفهام حيّاً نابضاً. يقول الزمخشري: ((و سؤال جهنّم و جوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب و تثبيته؛ و فيه معنيان: أحدهما أنّها تمتلئ مع اتّساعها و تباعد أطرافها حتّى لا يسعها شيء، و لا يزاد على امتلائها لقوله تعالى (لأملأنَّ جهنّمَ)[259]، و الثاني أنّها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها، و فيها موضع للمزيد. و يجوز أن

---

[253] الكشاف: 3/ 432. و قد حملها ابن قتيبة على المبالغة، و قدّر فيها و في أمثالها فعلاً محذوفاً هو (كاد) يستقيم بـه الكلام، هروباً من المجاز. ينظر تأويل مشكل القرآن: 167 – 171.

[254] الدخان 29.

[255] الكشاف: 3/ 432.

[256] الأحزاب 72.

[257] الكشاف: 3/ 249. و الزمخشري لا يكاد يبتعد في تحليله الآية عما ذهب إليه سابقوه من المعتزلة. ينظر أمالي المرتضى: 2/ 309 – 310.

[258] ق 30.

[259] الأعراف 18.

يكون (هل من مزيد) استكثاراً للداخلين فيها، و استيداعاً للزيادة عليهم؛ لفـرط كـثرتهم أو طلبـاً للزيادة غيظاً على العصاة))[260]

و ليس في قوله تعالى (و نفخـتُ فيـه مـن روحـي)[261] كمـا يـرى الزمخشـري ((نفـخ و لا منفوخ، و إنّما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به فيه)).[262]

و ينظر الزمخشري إلى ورود تمثيل عقب تمثيل آخر كما في قوله تعالى (مثلُهم كمثـل الـذي استوقد ناراً ،فلما أضاءتْ ما حوله ذهبَ ا للهُ بنورهم ،و تركهم في ظلماتٍ لا يبصرون ؛صُمٌّ بكمٌ عُمْيٌ فهم لا يَرْجِعون ،أو كصَيِّبٍ من السماء فيه ظلماتٌ و رعدٌ و بـرقٌ)[263] علـى أنّـه مـن قبيـل الإيجاز و الإطناب الذي تقتضيه مقامات الكلام و أحواله.

يقول الزمخشري: ((ثـم ثنّـى ا لله سبحانه في شأنهم بتمثيـل آخـر؛ ليكـون كشـفاً لحـالهم بعدكشف، و إيضاحاً غِبَّ إيضاح. و كما يجب على البليغ في مظانِّ الإجمال و الإيجاز أن يُجمـل و يوجـز، فكذلـك الواجـب عليـه في مـوارد التفصيـل و الإشـباع أن يفصّـل و يُشـبع، أنشـد الجاحظ:[264]

يَرمون بالخُطب الطِّوال و تارةً   وحْيَ المَلاَحِظ خِيفَة الرّقَباء

و ممّا ثُنِّي من التمثيل في التنزيل قوله (و ما يستوي الأعمى البصيرُ، و لا الظلماتُ و لا النورُ ،و لا الظلُّ و لا الحرورُ ،و ما يستوي الأحياءُ و لا الأمواتُ)[265]، ألا ترى إلى ذي الرّمة كيـف صنـع في قصيدته[266] :

+ أذاك أم نَمِشٌ بالوشْيِ أَكْرُعُه+

+ أذاك أم خاضِبٌ بالسِّيِّ مرتعُه+))[267].

---

(260) الكشاف: 4/ 23 - 24. و قد أنكر عليه ابن المنير استعمال مصطلح (التخييل) في حقّ كلام ا لله تعالى قـائلاً: ((قـد تقـدّم إنكـاري إطلاق التخييل في غير موضع، و النكير ههنا أشدّ عليه)). ينظر الانتصاف، هامش الكشاف: 4/ 23.

(261) الحجر 29.

(262) الكشاف: 2/ 313.

(263) البقرة 17 - 19.

(264) ينظر البيان و التبيين: 1/ 44 و قد نسبه إلى أبي دؤاد بن حريز الإيادي 1/ 155.

(265) فاطر 19 - 22.

(266) و صدر الشطر الأول:+ مُسَفَّعُ الخدّ غادٍ ناشطٌ شَبَبُ +، و صدر الثاني: + أبو ثلاثين أمسى و هو منقلب+ . و الخاضب أبـو ثلاثـين فرخـاً هو الظليم، و مسفّع الخد أسوده و الناشط الشّببُ: الذي تمّ شبابه و قوّته. الدِّيوان: 71 و 76.

(267) الكشاف: 1/ 40.

تلك، إذا، هي نظرة الزّمخشري إلى التمثيل؛ فهو يرى فيه فكرة بلاغية أسلوبية تعود بالنصّ إلى فضاءات أرحب، تتملّى ظلال التراكيب و تحاول استكشاف المعاني الخفية؛ إنّه التّصوير الفني الذي يثير مشاعر المؤمن و عواطفه، و يغذّي روحه و وجدانه و يبعثه على التدبر و التأمّل و الاعتبار.[268]

4 – المثل:

المثل في اللغة هو الشيء الذي يضرب لشيء مثلاً، و المِثْل و المَثَل و المثيل الشِّبْه، و جمعه أمثال[269]. و إنّما سُمِّيت الأمثال أمثالاً لانتصاب صورها في العقول؛ لأنّها مشتقّة من المثول الذي هو الانتصاب[270]. و قال ابن رشيق: ((إنما سُمي مثلاً؛ لأنّه ماثلٌ لخاطر الإنسان أبداً، يتأسّى به، و يعظ و يأمر و يزجر، و الماثل: الشاخص المنتصب، من قولهم: طلل ماثل؛ أي شاخص)).[271] والمثل، كما يقول ابن السِّكِّيت(ت244هـ) هو ((لفظ يخالف المضروب له، و يوافق معناه معنى ذلك اللفظ؛ شبهوه بالمثال الذي يُعمل عليه غيره)).[272]

و تتراوح دلالة المثل اللغوية بين عدة معان؛ فهو بمعنى الصفة و الصورة كما في قوله تعالى (مثلُ الجنّة التي وُعِدَ المتّقون)[273]؛ أي صفتها و صورتها[274]. و يكون بمعنى الخبر و التمثيل، و بمعنى العبرة و الآية.[275]

---

(268) ينظر الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي: د. جابر أحمد عُصفور، د. ط، دار المعارف بمصر، د. ت، ص: 380 – 382 و الاتجاه العقلي في التفسير: 150.

(269) ينظر لسان العرب: 5/ 4133.

(270) ينظر مجمع الأمثال لأبي الفضل الميداني، قدّم له و علّق عليه: نعيم حسين زرزور، ط 1، دار الكتب العملية – بيروت، 1408 هـ – 1988م ، 1/ 33.

(271) العمدة: 1/ 280.

(272) مجمع الأمثال: 1/ 33

(273) الرعد 35.

(274) ينظر تأويل مشكل القرآن: 83 و لسان العرب: 4133/5. و للنحاة قولٌ في الآية؛ فسيبويه يحملها على الإضمار حيث يقولُ: ((فإنّما وضع المثل للحديث الذي بعده، فذكر أخباراً و أحاديث، فكأنّه قال: و من القصص مثل الجنّة أو ممّا يُقصُّ عليكم مثل الجنّة)) الكتاب: 1/ 143.

و قد خطّأ المبرّد من قال إنّ مثل الجنّة في الآية بمعنى الصفة، و علل ذلك تعليلا نحوياً فقال: ((التقدير: فيما يتلى عليكم مثل الجنّة، ثمّ فيها و فيها... لأنّ (مثل) لا يوضع في موضع صفة، إنّما يُقال: صفة زيد أنّه ظريف، و أنّه عاقل. و يقال: مَثَل زيد مثَل فلان. و إنّما المثل مأخوذ من المثال و الحذو، و الصفة تحلية و حذو)) المقتضب: تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب – بيروت، د ط، د ت، 3/ 225.و ينظر لسان العرب: 5/ 4134.

(275) ينظر لسان العرب: 5/ 4133 – 4134.

و المثل السّائرُ في كلام العرب كثير نظماً و شعراً بحكم ميل العرب في أحاديثها إلى الإيجاز، و الاختصار و إطلاق الكلام تلميحاً و إشارة؛ فقالوا: مثلٌ شرود و شارد؛ أي سائرٌ لا يردّ، كالجمل الصعب الشارد.[276]

و يرتبط المثل في جانبه الاصطلاحي بالتشبيه و التمثيل؛ فالمبرّد يرى أنّ الأصل في المثل التشبيه، قال الميداني: ((قال المبرّد: المثلُ مأخوذ من المثال، و هو قول سائر يُشبَّه به حال الثاني بالأوّل، و الأصل فيه التشبيه... فحقيقة المثل ما جُعل كالعلم للتشبيه بحال الأوّل، كقول كعب ابن زهير:[277]

كانت مواعيدُ عرقوب لها مثلاً و ما مواعيدُها إلا الأباطيل)).[278]

و كان النظّام المعتزلي يرى أنّه يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، و إصابة المعنى، و حُسن التشبيه و جودة الكناية، و هو عنده غايةٌ في البلاغة[279]. و يرى ابن المقفّع أنّ الكلام إذا جعل مثلاً كان أكثر وضوحاً، و أوسع تأويلاً و أوقع في النفس والسّمع.[280]

و الواقع أنّ المثل يقترن في مباحث القدماء بمختلف صور البيان؛ فقد ورد عند ابن السِّكّيت (ت 244 هـ) مقروناً بالاستعارة في باب تناول فيه حروفاً تقع مستعارة، و بالتحديد عند تعليقه على قول لبيد:

و غَداة ريح قد كشفْتُ و قِرَّةٍ إذ أصبحتْ بيد الشمال زِمامُها[281]

قائلاً: ((فقوله (بيد الشمال) مثل، أي قرّة فيه عن الشمال)).[282]

---

(276) مجمع الأمثال: 1/ 33. و قد وجدت أنّ كلمة (مثل)، و ما يلحق بها نحو مثلُهم، و الأمثال و أمثالهم يتعدّى ورودُها في القرآن الكريم ثمانين مرّة. ينظر: هداية الرحمن لألفاظ و آيات القرآن: إشراف و تنسيق و تدقيق: د. محمد الصالح البنداق، ط 2، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت، 1401 هـ 1981 م.

(277) ديوان كعب: صنّفه الإمام أبو سعيد بن الحسين عبيد الله السكري، الدار القومية للطباعة و النشر، د ط، 1369 هـ – 1950 م، ص: 8.

(278) مجمع الأمثال: 1/ 33.

(279) المصدر نفسه:1/ 34 و ينظر العمدة: 1/ 280.

(280) مجمع الأمثال: 1/ 34..

(281) ديوان لبيد: 176. و ينظر معلّقات الزّوزني: 185، و فيهما (قد وَزَعتُ) بدل (قد كشفتُ).

(282) الحروف التي يُتكلّم بها في غير مواضعها لابن السكّيت (ضمن ثلاثة كتب في الحروف)، تحقيق: د. رمضان عبد التواب، ط 1، مكتبة الخانجي بالقاهرة و دار الرفاعي بالرياض، 1402 هـ – 1982 م، ص: 97.

و هو عند الجاحظ ضرب من البديع ذكره عقب إيراده قول الأشهب بن رُمَيْلة في مدح قوم:

هُمُ ساعدُ الدّهر الذي يُتّقى به   و ما خيرُ كفٍّ لا تنوءُ بساعدِ[283]

و قال معلّقاً: ((قوله (هم ساعد الدهر) إنّما هو مثل، و هذا الذي تسمِّيه الرواة البديع، و قد قال الرّاعي:

هُمُ كاهلُ الدهرِ الذي يُتّقَى به   و مَنْكِبهُ ،إن كان للدهر منكِبُ.

و قد جاء في الحديث: (موسى ا الله أحدُّ، و ساعدُ ا الله أشدُّ). و البديع مقصور على العرب، و من أجله فاقت لغتهم كلّ لغة، و أَرْبتْ على كلِّ لسان)).[284]

و المثل عند ابن قتيبة صورة من صور المجاز و التوسع في اللغة. فقد ردّ على الطاعنين؛ في قوله تعالى (ليس لهم طعامٌ إلاّ من ضريع)[285]، لاستحالة أن ينبت النبات في النار قائلاً: ((فأراد أنّ هؤلاء قومٌ يقتاتون ما لا يشبعهم، و ضرب الضّريع لهم مثلاً أو يُعذّبون بالجوع كما يُعذّبُ من قوتهُ الضريع))[286]، ثمّ قال بعد تحليله جملة من أمثال القرآن الكريم: ((و مثل هذا في القرآن و كلام العرب أشياء قد اقتصصناها في أبواب المجاز)).[287]

و يصادفنا في القرن الرابع الهجري أوّل تعريف اصطلاحي للمثل عند قدامة بن جعفر (ت 327 هـ)؛ فقد تحدّث في باب ائتلاف اللفظ و المعنى عن التمثيل الذي يقترن عنده بالمثل، فقال: ((و هو أنْ يريد الشاعر إشارة إلى معنى، فيضع كلاماً يدلّ على معنى آخر، و ذلك المعنى الآخر و الكلام ينبئان عمّا أراد أن يشير إليه، و مثال ذلك قول الرّماح بن ميادة:

ألم تكُ في يُمنى يَدَيْك جعلتني   فلا تجعلنّي بعدها في شمالكا

و لو أنّني أذنبتُ ما كنت هالكاً   على خصلة من صالحات مهالكا

---

[283] البيان و التبيين: 4/ 55.

[284] البيان و التبيين: 4/ 55. و ينظر البيت في ديوان الراعي: درسه وحقّقه الدكتور نوري حمودي القيسي و هلال ناجي مطبعة المجمع العلمي العراقي، د ط، 1400 هـ - 1980، ص: 186. و عجزه في الدّيوان: (و منكبُه المرجوّ أكرمُ منكب). و نصّ الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: 462/2 (فساعد ا الله أشد و موساه أحد).

[285] الغاشية 6.

[286] تأويل مشكل القرآن: 69.

[287] المصدر نفسه: 84.

فعدل أنْ يقول في البيت الأوّل إنّه كان عنده مقدَّماً فلا يؤخّر، أو مقرَّباً فلا يبعده أو مجتبى فلا يجتبيه، إلى أن قال: إنه كان في يمنى يديه فلا يجعله في اليسرى، ذهاباً نحو الذي قصد الإشارة إليه بلفظ و معنى يجريان مجرى المثل له و الإبداع في المقالة)).[288]

و الملاحظ، ههنا، أنّ قدامة يلتفت إلى ما في المثل من إبداع، و ابتكار، و مقدرة على تصوير المعنى و تمثيله في الذهن ليقع موقعه في النفوس. و هو يؤكّد على ذلك حين يعلّق على قول عمير بن الأيهم:

راح القطينُ من الأوطان أو بكروا   و صدقوا من نهار الأمس ما ذكروا

قالوا لنا و عرفنا بُعْدَ بَيْنِهم   قولاً، فما وردوا عنه و ما صدروا[289]

قائلاً: ((فكان يستغني عن قوله: فما وردوا عنه و ما صدروا بأن يقول: فما تعدّوه، أو يقول: فما تعدّوه، أو فما جاوزوه، و لكن لم يكن له من موقع الإيضاح و غرابة المثل ما لقوله: فما و ردوا عنه و ما صدروا)).[290]

و واضحٌ أنّ تعريف قدامة للمثل يظلّ عاماً يتسع لمختلف فنون البيان كالاستعارة والكناية، و إنْ كان وثيق الصلة بالتشبيه. و يظهر ذلك في بحوث المتأخّرين عنه كما في تعليق الآمدي على قول النابغة واصفاً عنق امرأة بالطول:

إذا ارتعشتْ خافَ الجبانُ رِعاثها   و من يتعلّقْ حيث عُلّقَ يفْرَقِ[291]

يقول الآمدي: ((و قد بالغ النابغة في وصف عنق المرأة بالطول... و جعل القرط يخاف أن يسقط من هناك فيهلك، و إنّما أخرج هذا كالمثل؛ أي لو كان ممّا يقع منه الخوف لخاف)).[292]

و يرتبط المثل أيضاً عند أبي بكر الخوارزمي (ت 383 هـ) بالتشبيه و التمثيل والاستعارة، و يتميّزُ – كما يذكر – بالوصف و الإبلاغ. و قد ذكر لكلّ نوع جُملة من الأبيات الشعرية كقول الأعشى:

كأنَّ مِشيتَها من بيتِ جارتها   مرُّ السّحابة، لا ريثٌ و لا عجَلُ[293]

---

(288) نقد الشعر: 159 – 160.

(289) المصدر نفسه: 160.

(290) المصدر نفسه: 160.

(291) ديوان النابغة: 182. و فيه (خاف الجنان).

(292) الموازنة بين الطائيين: 139.

(293) ديوان الأعشى: 144.

و قولِ أبي العتاهية:

و الناسُ بحرٌ عميــق   و البعدُ منهم سفينة.[294]

و يكاد الزمخشري لا يخرج عن التعريـف الـذي اتّفـق عليـه اللغويـون في تحديدهـم لمفهـوم المثل، فهو يقول: ((و المثل في أصل كلامهم بمعنى المِثْل و النّظير، يقال مَثَلٌ و مِثْلٌ و مَثِيل كشَبَه وشِبْه وشبيه، ثمّ قيل للقول السّائر الممثّل مضربُه بمـورده مثـل، و لم يضربـوا مثـلاً و لا رأوه أهـلاً للتّسيير، و لا جديراً بالتداول و القبول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجه؛ و من ثمّ حوفظ عليـه و حمي من التغيير)).[295]

و المثل عنده – كما مرّبنا سابقاً – يكونُ بمعنى الصّفة، أو القصّة إذا كان لها شـأن و فيهـا غرابة؛ و يستعار في الحقيقة للدلالة على تلك الصفة العجيبة. و قد جاء توضيحـه هـذا في معـرض تحليله المثل في تشبيه المنافقين بـ(المستوقد ناراً) في قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقدَ ناراً).[296]

فالمثل، ههنا، قد استعير كما يقول: ((استعارة الأسد للمقدام، للحال أو الصفـة أو القصّـة إذا كـان لهـا شـأن، و فيهـا غرابـة؛ كأنّـه قيـل : حـالهم العجيبـة الشـأن كحـال الـذي اسـتوقد ناراً. و كذلك قوله (مثلُ الجنّة التي وُعدَ المتقون)[297]؛ أي و فيما قصصنا عليك من العجائب قصّـة الجنّة العجيبة، ثُمَّ أخذ في بيان عجائبها (و للهِ المثلُ الأعلى)[298]؛ أي الوصف الذي لـه شـأن مـن العظمة و الجلالة، (مثلُهم في التوراة)[299]؛ أي صفتهم و شأنهم المتعجَّـب منـه؛ و لمـا في المثـل مـن معنى الغرابة قالوا : فلان مَثُلة في الخير و الشرّ، فاشتقّوا منه صفة للعجيب الشأن))[300].

و يؤكّد الزمخشري على صفة الغرابة في المثل في تحليله قوله تعالى (مَثَلُ الذين كفروا بربّهـم أعمالُهم كرمادٍ اشتدّت به الريحُ في يومٍ عاصفٍ)[301]، فيقول: ((و المثل مستعارٌ للصفـة الـتي فيهـا غرابة))[302].

---

(294) و لم أجده في ديوان أبي العتاهية: تحقيق الدكتور شكري فيصل. مكتبة الملاح – دمشق، د ط، د ت. و ينظر الأمثال للخوارزمي تحقيـق: د. محمد حسين الأعرجي، موفم للنشر – الجزائر، د .ط، 1993 م، ص: 9 – 11.

(295) الكشاف: 1/ 38.

(296) البقرة 18.

(297) الرعد 35. و واضح تأثر الزمخشري في تحليله هذه الآية بما قال سيبويه و المبرّد. ينظر الهامش:274 .

(298) النحل 60.

(299) الفتح 29.

(300) الكشاف: 1/ 38.

(301) إبراهيم 18.

و تتحدّد قيمةُ المثل الفنية و البلاغية عند الزمخشري في أنّه و سيلة تعبيرية قادرة على تصوير المعاني، و تمثيلها في الأذهان؛ لأنّ المعنى كلّما اعتُمد فيه على التصوير كان ذلك أثبت في الأفهام، و أمكن من النفوس؛ يقول: ((كان الجهلةُ و السفهاء من قريش يقولون إنّ ربَّ محمد يضرب المثل بالذباب و العنكبوت، و يضحكون من ذلك؛ فلذلك قال (و ما يعقِلُها إلا العالمون)[303]؛ أي لا يعقل صحّتها، وحسنها و فائدتها إلا هُم؛ لأنّ الأمثال و التشبيهات إنّما هي الطرق إلى المعاني المحتجبة في الأستار حتّى تبرزها، و تكشف عنها و تصوِّرها للأفهام))[304]. و يؤكّد ذلك بقوله: ((لأنّ في ضرب الأمثال زيادة إفهام، و تذكير و تصوير للمعاني))[305].

و حديث الزمخشري هذا يقودنا إلى القول: إنّ قيمة المثل التعبيرية – كما يرى – لا تكمن في عظمة المُتمَثَّل به أو حقارته؛ لأنَّ ذلك تفرضه ضرورات الكلام و أحواله، و إنما تكمنُ في مدى إصابته الغرض، و كشفه أستار المعنى و ظلاله. و من هنا وجدناه يقف وقفة طويلة و متأنّية أمام قوله تعالى (إنّ ا للهَ لا يستحي أن يضربَ مثلاً ما بعوضةً فما فوقها)[306] ليبّين القصد من التمثيل بالبعوضة و هي أحقر مخلوقات ا لله.

يقول الزّمخشري: ((سيقت هذه الآية لبيان أنّ ما استنكره الجهلة و السّفهاء، و أهل العناد و المراء من الكفار و استغربوه من أن تكون المحقّرات من الأشياء مضروباً بها المثل، ليس بموضع للاستنكار و الاستغراب؛ من قِبَل أنَّ التمثيل إنما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى، و رفع الحجاب عن الغرض المطلوب و إدناء المتوهَّم من المشاهد؛ فإن كان المتمثّل له عظيماً كان المتمثَّل به مثله، و إن كان حقيراً كان المتمثَّل به كذلك. فليس العظم و الحقارة في المضروب به المثل إذا إلا أمراً تستدعيه حال المتمثّل له، و تستجرّه إلى نفسها، فيعمل الضارب للمثل على حسب تلك القضية))[307].

فطبيعة المثل هي التي تستدعي أن يكون المتمَثَّلُ به عظيماً أو حقيراً ((ألا ترى إلى الحقّ لّما كان واضحاً جلياً أبلج كيف تمثّل له بالضياء و النور، و إلى الباطل لّما كان بضدّ صفته كيف تمثّل

---

[302] الكشاف: 2/ 297. و ينظر أيضا سورة الحج: 73 الكشاف: 3/ 40.

[303] العنكبوت43. و سياق الآية (و تلك الأمثالُ نضربها للناس و ما يعقِلُها إلا العالمون).

[304] الكشاف: 3/ 191.

[305] المصدر نفسه:2/ 301. و ينظر أيضاً 2/ 285 و 3/ 469.

[306] البقرة 26.

[307] الكشاف: 1/ 54.

له بالظلمة، و لّما كانت حال الآلهة التي جعلها الكفار أنداداً لله تعالى لا حال أحقر منها وأقلّ؛ و لذلك جعل بيت العنكبوت مثلها في الضعف و الوهن، و جعلت أقلّ من الذباب و أخسّ قدراً، و ضربت لها البعوضة، فالذي دونها مثلاً لم يستنكر،و لم يستبدع، و لم يقل استح من تمثيلها بالبعوضة؛ لأنّه مصيبٌ في تمثيله، محقٌّ في قوله، سائق للمثل على قضية مضربه محتذ على مثال ما يحكمه و يستدعيه. و لبيان أنّ المؤمنين الذين عادتهم الإنصاف، و العمل على العدل و التسوية و النظر في الأمور بناظر العقل إذا سمعوا بمثل هذا التمثيل علموا أنّه الحقّ الذي لا تمرّ الشبهة بساحته، و الصواب الذي لا يرتع الخطأ حوله، و أنّ الكفار الذين غلبهم الجهل على عقولهم، و غصبهم على بصائرهم فلا يتفطّنون، و لا يلقون أذهانهم، أو عرفوا أنّه الحق إلا أنّ حبّ الرياسة و هوى الإلف و العادة لا يُخلّيهم أن ينصفوا؛ فإذا سمعوه عاندوا، و كابروا، و قضوا عليه بالبطلان و قابلوه بالإنكار؛ و إنّ ذلك سبب زيادة هدى المؤمنين و انهماك الفاسقين في غيّهم و ضلالهم)).[308]

و يتعجَّبُ الزمخشري من استنكار المشركين أن يتمثّل القرآن في هذا السياق بالبعوضة، و هم يسمعون الناس يتمثلون بمختلف البهائم، و الطيور و الحشرات. و معلومٌ أنّ القرآن إنّما يحتذي سنن العرب و طرائقهم في التعبير. يقول: ((و العجب منهم كيف أنكروا ذلك، و مازال الناس يضربون الأمثال بالبهائم، و الطيور، و أحناش الأرض، و الحشرات و الهوام. و هذه أمثال العرب بين أيديهم مُسيَّرة في حواضرهم و بواديهم قد تمثّلوا فيها بأحقر الأشياء، فقالوا أجمع من ذرّة، و أجرأ من الذباب، و أسمع من قُراد، و أصرد من جرادة، و أضعف من فراشة و آكَل من السوس..

و لقد ضربت الأمثال في الإنجيل بالأشياء المحقَّرة كالزُّوان، و النخالة، و حبّة الخردل، و الحصاة، و الأَرَضة، و الدود، و الزنابير؛ و التمثيل بهذه الأشياء و بأحقر منها مما لا تغني استقامته و صحته على من به أدنى مسكة، و لكنَّ ديْدَن المحجوج المبهوت الذي لا يبقى له متمسّك بدليل، لا و متشبّث بأمارة و لا إقناع أن يرمي لفرط الحيرة والعجز عن إعمال الحيلة بدفع الواضح، و إنكار المستقيم، و التعويل على المكابرة و المغالطة إذا لم يجد سوى ذلك معوّلاً)).[309]

و يرتبط المثل عند الزمخشري بمختلف صور البيان، و لاسيما التشبيه. و هو في الواقع إنّما يصدر في بحثه لمواقع المثل في النصوص القرآنية عن آراء السابقين له، و لكنّه يتميّزُ عنهم بتوسّعه في

---

[308] المصدر نفسه: 1/ 54.

[309] الكشاف: 1/ 54.

دراسته، و الوقوف على قيمته البلاغية و الفنية، و اعتماده على التحليل و توغّله في شعاب الأمثال القرآنية و أوديتها لاستخراج أصدافها و جواهرها.

فمن الأمثال المقترنة بالتشبيه و التمثيل التي استوقفت الزمخشري، فأبرز فيها مقدرته على التحليل و فهمه للمعاني الخفية للعبارة القرآنية قوله تعالى: ((و اتلُ عليهم نبأَ الذي آتيناه آياتِنا فانسلخ منها، فأَتْبَعه الشيطانُ فكان من الغاوين،ولو شئنا لرفعناه بها، و لكنّه أخلد إلى الأرض و اتّبع هواه. فمثلُه كمثل الكلبِ إن تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ).[310]

يقول الزمخشري: ((فصفته التي هي مثلٌ في الخسّة و الضّعة كصفة الكلب في أخسّ أحواله و أذ لّها؛ و هي حال دوام اللهث به و اتّصاله سواء حمل عليه أي- شُدّ عليه و هيِّج فطرد- أو ترك غير متعرض له بالحمل عليه؛ و ذلك أنّ سائر الحيوان لا يكون منه اللهث إلا إذا هيّج منه و حرّك و إلّا لم يلهث، و الكلب يتّصل لهثه في الحالتين جميعاً. و كان حقّ الكلام أن يقال: و لو شئنا لرفعناه بها و لكنّه أخلد إلى الأرض فحططناه، ووضعنا منزلته، فوضع قوله (فمثله كمثل الكلب) موضع حططناه أبلغ حط؛ لأنّ تمثيله بالكلب في أخسّ أحواله و أذلّها في معنى ذلك)).[311]

و منها قوله تعالى (مثلُ الذين اتّخذوا من دون ا لله أولياءَ كمثل العنكبوت اتّخذت بيتاً)[312]، فيحلّله الزمخشري قائلاً: ((الغرض تشبيه ما اتّخذوه متّكلاً و معْتمداً في دينهم، و تولَّوْهُ من دون ا لله بما هو مثل عند الناس في الوَهَن و ضعف القوة، و هو نسج العنكبوت)).[313]

و نجد ذلك في تفسيره قوله تعالى (ا للهُ نزَّلَ أحسنَ الحديثِ كتاباً متشابهاً ،مثانيَ تقشعرُّ منه جلودُ الذين يخشَوْن ربّهم، ثُم تلينُ جُلودُهُم و قُلوبُهم إلى ذكر ا لله)[314] حينَ يقولُ مُبيّناً دلالة القُشعريرة في الآية: ((و هو مثلٌ في شدّة الخوف؛ فيجوز أن يريد به ا لله سبحانه التّمْثيل تصويراً لإفراط خشيتهم، و أنْ يُريد التحقيق؛ و المعنى أنّهم إذا سمعوا بالقرآن و بآيات و عيدِهِ أصابتهم

---

[310] الأعراف 175 - 176.

[311] الكشاف: 2/ 104.

[312] العنكبوت 41.

[313] الكشاف: 3/ 191.

[314] الزّمر 23.

خَشية تَقْشَعِرُّ منها جلودهم، ثمّ إذا ذكروا ا لله ورحمته وجوده بالمغفرة لانت جلودهم و قلوبهم وزال عنها ماكان بها من الخشية و القشعريرة)[315].

و ممّا يتّصِل من الأمثال بالاستعارة قوله تعالى (و لمّا سكتَ عن موسى الغضبُ)[316]. يقول الزمخشري: ((هذا مثلٌ، كأنّ الغضب كان يُغريه على مافعل، و يقول له: قل لقومك كذا، و ألق الألواح، و جُرَّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك و قطع الإغراء))[317].

و قوله تعالى (و اخفِضْ جناحَك لمن اتّبعك من المؤمنين)[318] الذي يشرحه قائلاً: ((الطائرُ إذا أراد أن ينحطّ للوقوع كسر جناحه و خَفَضه، و إذا أراد أن ينهض للطيران رفع جناحه؛ فجعل خفض جناحه عند الانحطاط مَثَلاً في التواضع و لين الجانب))[319].

و ممّا يقترن بالكناية قوله تعالى (و جاءهم الموجُ من كلّ مكان،و ظنّوا أنّهم أُحيطَ بهم)[320]، فيشرْحُه الزمخشري قائلاً: ((أي هلكوا، جعل إحاطة العدوّ بالحيّ مثلاً في الهلاك))[321].

و قوله تعالى (و نحن أقربُ إليه من حبلِ الوريدِ)[322]، يقول الزمخشري: ((و حبل الوريد مثلٌ في فرط القرب كقولهم : هو منّي مقعَد القابلة، و معقد الإزار))[323].

و كذلك قوله تعالى (يجعلُ الوِلْدان شيباً)[324]، فيعلِّق عليه الزمخشري قائلاً: ((مثلٌ في الشدّة، يقال في اليوم الشديد: يومٌ يُشيبُ نواصي الأطفال، و الأصل فيه أنّ الهموم و الأحزان إذا تفاقمت على الإنسان أسرع فيه الشيب، قال أبو الطيّب[325] :

و الهمُّ يخترِمُ الجسيم نَحافةً   و يُشيبُ ناصية الصَّبيِّ ويُهرِمُ))[326].

---

[315] الكشاف: 3/ 345.

[316] الأعراف 154.

[317] الكشاف: 2/ 95.

[318] الشعراء 215.

[319] الكشاف: 3/ 129. و ينظر تحليلاته لآيات أخرى يتصل فيها المثل بالاستعارة في الكشاف 2/ 67 و 149 و 313 و 3/ 49 - 50 و 264 و 271 - 272 و 273 و 4/ 116 و 221.

[320] يونس 22.

[321] الكشاف: 2/ 186.

[322] ق 16.

[323] الكشاف: 4/ 20.

[324] المُزَّمِّل 17.

[325] الديوان:10/1.

[326] الكشاف: 4/ 154. و ينظر أيضاً 2/ 307 و 3/ 230 و 4/ 123 و 158.

و يقودنا هذا المفهوم العام للمثل في أبحاث البلاغيين و النقاد، و ارتباطه بمختلف صور التوسّع اللغوي إلى الاعتراف لقدامة بن جفعر بدقّته في تعريفه المثل الذي ذكر فيه أنّ الشاعر يُخفي وراء تراكيبه ظلالاً لمعان خفية تزيد كلامه حسناً و غرابة[327]. و معلوم أن مختلف فنون البيان لا تباشرُ المعنى، و إنّما تشير إليه، و تقدّمه في شكل إيحاء و تلميح ليقع من النفوس الموقع الحسن[328].

و قد حمل الزمخشري كثيراً من الآيات القرآنيه التي توهم التجسيم و التشبيه على المثل و الاتساع في اللغة. فا لله عزّ و جلّ - كما يرى المعتزلة - منزّهٌ عن صفات البشر[329]، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى (ليس كمثله شيءٌ)[330] و قوله (لا تدركُه الأبصارُ و هو يدركُ الأبصارَ).[331]

فالقرآن الكريم، كما يرى المعتزلة، و إن اسخدم تراكيب، و تعبيرات و صفات لها طابعها الإنساني في حقّ ا لله تعالى، فإنّ ذلك لا يعني مشابهة ا لله للبشر، و الذي اقتضى ذلك إنّما هو طبيعة اللغة الإنسانية التي نزل بها القرآن.[332]

---

[327] ينظر نقد الشعر: 159 - 162.

[328] و قد كان عبد القاهر الجرجاني أكثر دقّة في حديثه عن المثل الذي يربطه بالتشبيه التمثيلي فقط؛ و ذلك في معرض تفريقه بين التشبيه و التمثيل حيث قال: ((و كلُّ ما لا يصحُّ أن يُسَمَّى تمثيلاً فلفظ المثل لا يستعمل فيه أيضاً)).
أسرار البلاغة: 77.

و مما يؤكّد اقتران المثل عنده بالتشبيه التمثيلي قوله: ((و على الجُملة فينبغي أن تعلم أنّ المثل الحقيقي، و التشبيه الذي هو الأولى بأن يُسمّى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ماتجدُه لا يحصل لك إلاّ من جملة من الكلام، أو جملتين أو أكثر، حتّى إنّ التشبيه كلّما كان أوغلَ في كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر)) و قوله أيضاً: ((و اعلم أنّ المثل قد يضرب بجُمل لا بدّ فيها من أن يتقدّمها مذكور يكون مشبهاً به، و لا يمكن حذف المشبه به و الاقتصار على ذكر المشبه، و نقل الكلام إليه حتّى كأنّه صاحب الجملة، إلا أنّه مشبّه بمن صفته وحكمه مضمون تلك الجملة)) أسرار البلاغة: 87 و 91.

و أمّا السكّاكي، فيقصرُ المثل على الاستعارة في حديثه عن التمثيل حيث يقول: ((ثمّ إنّ التشبيه التمثيلي متى فَشَا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير سُمّي مثلاً)). و يقول أيضاً في حديثه عن بعض الاستعارات التي لا يمسُّها التغيير: ((و هذا نُسمِّيه التمثيل على سبيل الاستعارة، و لكون الأمثال كلّها تمثيلات لا يجد التغيير إليها سبيلاً)) مفتاح العلوم: 149 و 159.

[329] ينظر الخصائص: 449/2 و 3/ 248 و الكشاف 3/ 463 و 4/ 211 و العقل و الحرية: 89 و 92.

و الواقع أنّ هذا الأمر كان مثار خلاف بين فرق المتكلمين؛ فقد قامت المناظرات، و أُلّفت الكتب و الرسائل، و تشعّبت أودية الجدال بين المختلفين، واحتدم الصراع بين العقل و النقل، و كان كلّ فريق يحاول أن يجد لأفكاره وقناعاته ما يسندها من الكتاب و السنة مع تحكيم العقل عند المعتزلة الذين كان مذهبهم يقوم على خمسة أصول هي: التوحيد، و العدل، و الوعد و الوعيد، و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ينظر مفهوم العدل في تفسير المعتزلة: 12، و منهج الزمخشري في تفسير القرآن: 108 و العقل و الحرية: 91 - 99.

[330] الشوري 11.

[331] الأنعام 103.

[332] ينظر التفسير العقلي للقرآن: 40.

فالأعين في قوله تعالى (و اصبِرْ لحكمِ ربِّك فإنّك بأعيننـا)[333] يصرفهـا الزمخشـري إلى المثـل ويقولُ مبيناً ذلك: ((فإنّك بأعيننا: مثلٌ؛ أي بحيثُ نراك و نَكْلَؤُكَ))[334].

و النفخ في قوله تعالى (و نفختُ فيه من روحي)[335] إنّما هو الإحياء ((و ليس ثمّة نفخ و لا منفوخ، و إنما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به فيه))[336]، و لقاء الله في قولـه تعـالى (مَـنْ كـان يرجـو لقـاءَ اللهِ فـإنَّ أجـلَ اللهِ لآتٍ)[337] إنّمـا هـو ((مثـلٌ للوصـول إلى العاقبـة مـن تلقّـي ملَـك الموت، و البعث، و الحساب و الجزاء. مثّلت تلـك الحـال بحـال عبْدٍ قَـدِم علـى سيده بعد عهـد طويل، و قد اطّلع مولاه على ما كان يأتي و يذَر؛ فإمّا أن يلقـاه ببشـر و ترحيـب لمـا رضـي مـن أفعاله، أو بضدٍّ ذلك لما سخطه منها، فمعنى قوله (من كان يرجو لقاءَ الله) مـن كـان يـأمُلُ تلـك الحال، و أن يلقى فيها الكرامة من الله و البشر))[338].

و اليد في قوله تعالى (و أنّ الفضلَ بيدِ اللهِ)[339] مثل، و المقصود هو الملك و المتصرِّف[340]. و قد مرّ بنا أنّه ينفي أن يكون للرحمن ساقٌ في قوله تعالى (يوم يُكشَـف عـن سـاقٍ)[341]، و يتّهـمُ من يعتقد ذلك بضيق عطنه، و قلّة نظره في علم البيان و يقولُ معلّقاً:((يوم يكشف عن ساق: في معنى يوم يشتدّ الأمر، و يتفاقم، و لا كشف ثَمَّ و لا سـاق. كمـا تَقُـول للأقطـع الشحيح: يـده مغلولة، و لا يد ثَمَّ و لا غلَّ، و إنّما هو مثل في البخل))[342].

و قد يكتفي الزمخشري بالنظر إلى المثل القرآني نظرة بسـيطة لا تتعـدَّى حـدوده اللغويـة و سياقه المباشر. و يظهر ذلك في تحليله قوله تعـالى (أنـا آتيـك بـه قبـل أن يرتـدَّ إليـك طرْفُـك)[343]؛ فارتداد الطرف هنا – كما يرى – يجوز أن يُحمَل على أنه مثَلٌ((لاستقصار مدّة المجيء بـه، كمـا تقول لصاحبِك: افعل كـذا في لحظـة، و في ردّة طـرف، و التفـتْ ترنـي، و مـا أشبه ذلك تريـد

---

(333) الطور 48.

(334) الكشاف: 4/ 36.

(335) الحجر 29.

(336) الكشاف: 2/ 313.

(337) العنكبوت 5.

(338) الكشاف: 3/ 183.

(339) الحديد 29.

(340) ينظر الكشاف: 4/ 70.

(341) القلم 42.

(342) الكشاف: 4/ 131.

(343) النمل 40.

السُّرعة))[344] . كما يجوز حمله على حقيقته اللغوية، و يكون المعنى أنّك ((ترسل طرْفَك إلى شيء، فقبل أن تردّهُ أبصرت العرش بين يديك، و يروى أنَّ آصَفَ قال لسليمان عليه السلام: مُدّ عينيك حتّى ينتهي طرفك، فمدّ عينيه فنظر نحو اليمين و دعا آصف فغار العرش في مكانه بمأرِب، ثمّ نبغ عند مجلس سليمان عليه السلام بالشام بقدرة ا لله قبل أن يردّ طرفه))[345].

و يجوز أن تكون قشعريرة الجلود و ليونتها في قوله تعالى:(ا لله نزّلَ أحسنَ الحديث ،كتاباً متشابهًا، مثانيَ تقشعرّ منه جلودُ الذين يخشون ربَّهم، ثمّ تلينُ جلودُهم و قلوبُهم إلى ذكر ا لله)[346] مثلاً في شدّة الخوف؛ أي أنّ ا لله سبحانه يُريد تمثيل إفراط خشيتهم و تصويرها، كما يجوز أن يريد ا لله عزّ و جلّ ((التحقيق، و المعنى أنّهم إذا سمعوا بالقرآن، و بآيات و عيده أصابتهم خشية تقشعرّ منها جلودهم ثمّ إذا ذكروا ا لله ورحمته و جوده بالمغفرة لانت جلودهم، و قلوبهم و زال عنها ما كان بها من الخشية و القشعريرة))[347].

و نجده أيضاً يجيز الأمرين في قوله تعالى:(فكيف تتّقون، إن كفرتم يوماً يجعلُ الوِلْدان شيباً)[348]؛ فالآية يمكن حملها – كما يرى الزمخشري – على أنها مثلٌ في الشدّة؛ لأنّه يقال في اليوم الشديد أنّه يشيب نواصي الأطفال، كما يجوز أن ((يوصف اليوم بالطول و أنّ الأطفال يبلغون فيه أوان الشيخوخة و الشيب))[349].

و خلاصة القول إنّ الزمخشري؛ في دراسته لفنّ التشبيه، لم يكد يخرج عما قرّره سابقوه. و لعلّ أهمّ ما يمكن أن يضاف إليه أنّ درْسه لهذا الفنّ كان في عمومه تطبيقاً بعيداً عن فكرة التنظير ووضع القواعد.

---

(344) الكشاف: 3/144.

(345) الكشاف: 3/ 143 – 144.

(346) الزمر 23.

(347) الكشاف: 3/ 345.

(348) المزّمّل 17.

(349) الكشاف: 4/ 155.

الفصل الثانـي:

المجاز اللغــوي

تمهيد:

نقل السيوطي (ت 911 هـ) في أثناء حديثه عن حقيقة القرآن و مجازه كلاماً مفاده أنّ جماعة منهم الظاهرية، و ابن القاص من الشافعية[1]، و ابن خويز منداد من المالكية[2] أنكروا المجاز ((و شبهتهم أنّ المجاز أخو الكذب، و القرآن منزّه عنه، و المتكلّم لا يعدل إليه إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، و ذلك محالٌ على الله تعالى))[3]. و نقل عن أبي إسحاق الفراييني قوله: لا مجاز في لغة العرب[4].

و قد ردّ السيوطي هذه الدّعوى بقوله: ((و هذه شبهة باطلة، و لو سقط المجاز من القرآن لسقط منه شطر الحسن؛ فقد اتفق البلغاء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة. و لو وجب خلوّ القرآن من المجاز وجب خلوّه من الحذف و التوكيد وتثنيّة القصص و غيرها))[5].

و الواقع أنّ السيوطي إنما يترسّم، ههنا، آراء علماء اللغة الذين يجعلون المجاز قوام العربية؛ لأنه يزيدها رونقاً و حسناً و توسّعاً في استعمالاتها. فهو عند الجاحظ مفخر العرب في لغتهم التي اتّسعت به و بأشباهه من الأساليب و طرق التعبير المختلفة[6].

---

(1) هو أبو العباس أحمد بن أحمد الطبّري ثم البغدادي، شيخ الشافعية في طبرستان. ينظر الأعلام: 1/ 86.

(2) هو محمد بن أحمد بن عبد الله من كبار المالكين العراقيين. له تصانيف منها (أحكام القرآن). ينظر معجم المفسرين: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف و الترجمة و النشر - بيروت، ط 1، 1403 هـ - 1983م، 2/793.

(3) الإتقان في علوم القرآن: 2/36. و قد وجدت إشارة في كتاب الفهرست ص 167 إلى مصنف في هذا الموضوع و ضعه الحسن بن جعفر الرّجي و سماه (الرّد على من نفى المجاز من القرآن) مما يوحي أنّ الفكرة كانت شائعة متداولة كما ذكر السيوطي.

(4) ينظر المزهر: 2/ 364.

(5) الإتقان في علوم القرآن: 2/ 36. و ينظر معترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، د ط، د ت، 1/ 246 - 247، و الإنصاف للبطليوسي: 71 و البرهان في علوم القرآن: 2/ 272. و قد أبطل ابن تيمية (ت 728 هـ) تقسيم الكلام إلى حقيقة و مجاز، و أوّل كل الألفاظ التي قيل إنها واردة على سبيل المجاز كالذوق، و الجوع، و الخوف، و المكر و الاستهزاء و غيرها. ينظر الإيمان: إشراف زهير الشاوش، المكتب الإسلامي - بيروت، د ط، 1406 هـ - 1986 م. ينظر الصفحات من 92 إلى 112.

و ردّ أبو إسحاق الفيروز بادي الشيرازي (ت 476 هـ) قول أهل الظاهر ممن أنكر المجاز من وجوه عدّة. ينظر التبصرة في أصول الفقه: شرحه و حققه الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، د ط، 1400 هـ - 1980 م، ص: 177 - 179. و قد تعرض الدكتور عبد العظيم المطعني إلى المسألة بكثير من التفصيل فذكر حجج المجيزين، و حجج المانعين، محللا آراءهم و معلّقاً عليها. ينظر مقدمة كتاب: (المجاز في اللغة و القرآن الكريم بين الإجازة و المنع)، مكتبة وهبة - القاهرة، ط 2، 1414 هـ - 1993 م و ينظر: المجاز و أثره في الدرس اللغوي: 137 - 139.

و قد ذكر الدكتور أبو موسى أنّ المسألة تحتاج إلى جهود صادقة في دراسة آراء القدماء للوصول إلى نتائج شافية. ينظر التصوير البياني، مكتبة وهبة - القاهرة، ط 2، 1400 هـ - 1980 م، ص: 10 و ما بعدها.

(6) الحيوان: 5/ 426، و ينظر حديثه المطول عن استعمالات (أكل) و (ذاق) في الكلام. الحيوان: 5/ 28 - 34.

و قد ردّ ابن قتيبة (ت 276 هـ) قول الطاعنين على القرآن بالمجاز حين زعموا أنّه كذبٌ، لأن الجدار – كما يدّعون – لا يريدُ، و القرية لا تُسألُ[7]؛ فقال: ((و هذا من أشنع جهالاتهم، و أدلّها على سوء نظرهم، و قلة أفهامهم. و لو كان المجاز كذباً، و كلُّ فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً؛ لأنّا نقولُ: نبت البقل، و طالتِ الشجرة، و أينعت الثمرة، و أقام الجبل، و رَخُص السِّعر... و ا لله تعالى يقول: (فإذا عزَمَ الأمرُ)[8] و إنما يعزم عليه. و يقول تعالى: (فما ربحتْ تجارتُهم)[9] و إنما يربح فيها. و يقول: (و جاؤوا على قيمِصه بدمٍ كذبٍ)[10] و إنما كُذِّب به.

و لو قلنا للمنكر قوله: (جداراً يريدُ أن ينقضَّ)[11] كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جداراً ماذا؟ لم يجدْ بُدّاً من أن يقول: جداراً يهُمُّ أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. و أيّاً ما قال فقد جعله فاعلاً، و لا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ.

و أنشدني السجستاني عن أبي عبيدة في مثل قول ا لله: (يريدُ أن ينقضَّ)[12]:

يريدُ الرُّمحُ صدْرَ أبي براءٍ ... و يرغَبُ عن دماء بني عقيلِ[13]

و أنشدَ الفراءُ:

إنَّ دَهْراً يلفُّ شَمْلَي بجُمْلٍ ... لزمانٌ يهُمُّ بالإحسانِ[14]

و العرب تقولُ: بأرض فلان شجرٌ قد صاح؛ أي طال. لمّا تبيَّن الشجرُ للناظر بطوله، و دلّ على نفسه جعله كأنّه صائحٌ؛ لأن الصائحَ يدلُّ على نفسِه بصوته))[15].

---

[7] الإشارة، ههنا، إلى قوله تعالى (جداراً يريدُ أن ينقضَّ) الكهف 77 و قوله (و اسأل القريةَ) يوسف 82.

[8] محمد 21.

[9] البقرة 16.

[10] يوسف 18.

[11] الكهف 77.

[12] الكهف 77.

[13] ينظر مجاز القرآن: 1/ 410. و البيت منسوب إلى الراعي في الكشاف: 2/ 398، و لم أجده في ديوان الراعي.

[14] ينظر معاني القرآن: 2/ 156.

[15] تأويل مشكل القرآن: 132 – 133. و قد تتبّع ابن قتيبة الاستعمالات المجازية في كتاب ا لله عزّ و جلّ، و أشعار و العرب، و لغاتهم و ما استعمله الناس في كلامهم. ينظر الصفحة 135 و ما بعدها. و قال الثعالبي (ت 429 هـ) في فقه اللغة ص 396: ((من سنن العرب أن تعبِّر عن الجماد بفعل الإنسان كما قال الراجز: + امتلأ الحوضُ و قال قَطْني+

../..

و قد مرّ بنا أنّ ابن جنّي يذهب إلى أنّ أكثر هذه اللغة جارٍ على المجاز لا على الحقيقة،و لا سيما الأفعال[16]. و يرى الشريف المرتضى (ت 436 هـ) أنّ الكلام إذا خلا من المجاز، والحذف والاختصار و الاقتصار بعُد عَن الفصاحة، و خرج عن قانون البلاغة[17]. و هو ما يؤكّده ابن رشيق أيضا بقوله: ((العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، و تعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة، و رأس البلاغة))[18]. و هو يذهبُ إلى أن المجاز أبلغ من الحقيقة في كثير من الكلام، و أنه أحسن أثراً و موقعاً في القلوب و الأسماع[19].

و لم يكن الزمخشري بدعاً بين علماء العربية، لاسيما و هو المعتزلي الذي يعتمد التأويل في تخريج الكلام، و تحليل صور القرآن و تراكيبه. و معلوم أنّ المعتزلة اهتمّوا بالمجاز، و خصّوه

و ليس هناك قولٌ... و في كتاب الله عزّ و جلّ: (فوجدا فيها جداراً يريدُ أن ينقضّ) و لا إرادة للجدار، و لكنّه من توسّع العرب في المجاز و الاستعارة)).

[16] ينظر الخصائص: 2/ 448.

[17] ينظر أمالي المرتضى: 2/ 300.

[18] العمدة: 1/ 265.

[19] ينظر العمدة: 1/ 266. قال السكّاكي (ت 626 هـ) في المفتاح ص 174: ((و اعلمْ أن أرباب البلاغة، و أصحاب الصياغة للمعاني مطبقون على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة)) و السبب في ذلك، كما يوضّح، أنّ مبنى المجاز ((على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فأنتَ، في قولك: رعينا الغيث، ذاكرٌ الملزوم النبت مريداً به لازمه بمنزلة مدّعي الشيء ببيّنة؛ فإنّ وجود الملزوم شاهدٌ لوجود اللازم، لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم)).

و قد جعل ابن الأثير (ت 637 هـ) المجازَ علمَ البيان بأجمعه؛ لأنّ في تصريف العبارات على الأسلوب المجازي، كما يقول، فوائد كثيرة. و قد ردّ زَعْمَ من قال إن الكلام كلّه حقيقة لا مجاز فيه، و زعْمَ منْ قال إنّ الكلام كلّه مجاز لا حقيقة فيه، فبيّن أنّ في اللغة حقيقة و مجازاً. يقولُ: ((المخلوقات كلها تفتقر إلى أسماء يستدلّ بها عليها؛ ليعرف كل منها باسمه، من أجل التفاهم بين الناس. و هذا يقع ضرورة لا بد منها؛ فالاسم الموضوع إزاء المسمّى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازاً)). المثل السائر: 1/ 75.

و كلّ مجاز في نظره لا بدّ له من حقيقة، لأنّه لا يصح أن يطلق عليه اسم المجاز إلا حينما ينقل عن حقيقة قد وضعت له. و هو، كما يرى، أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة و البلاغة ((لأنّه لو لم يكن كذلك لكانت الحقيقة التي هي الأصل أولى منه حيث هو فرع عليها، و ليس الأمر كذلك؛ لأنه قد ثبت و تحقق أن فائدة الكلام الخطابي هو إثبات الغرض المقصود في نفس السامع بالتخييل و التصوير حتى يكاد ينظر إليه عياناً)). المصدر نفسه: 1/ 78.

و هو ما أكّده و ذهب إليه أيضا ابن القيم السنّي (ت 751 هـ) القائل:((فإن المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجله ميلهم إلى الاتساع في الكلام، و كثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها؛ فإنّ كل معنى للنفس به لذة، و لها إلى فهمه ارتياح و صبوة، و كلّما دق المعنى دقّ مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطهُ، و لذّ للقلب ارتشافه، و عظُم به اغتباطه؛ و لهذا كان المجاز عندهم منهلاً مورودا عذب الارتشاف، و سبيلاً مسلوكاً لهم على سلوكه انعكاف؛ و لذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، و خالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكلّ معنى رائق و لفظ فائق، واشتدّ باعُهم في إصابة أغراضه فأتوا فيه بالخوارق، و زينوا به خطبهم و أشعارهم حتّى صارت الحقائق دثارهم، و صار شعارهم)). الفوائد(المشوّق إلى علوم القرآن و علم البيان) للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية ص 14، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1408 هـ – 1988 م.

و قد أفرده بالتصنيف، كما يذكر السيوطي، الإمام عز الدين بن عبد السلام، فألّف كتاباً تتبّع فيه الاستعمالات المجازية في القرآن الكريم سمّاه: (مجاز القرآن). ينظر الإتقان في علوم القرآن: 2/ 36.

بعنايتهم الكبيرة؛ إذ صار عندهم وسيلة للتأمّل و النظر و الاجتهاد العقلي، و سلاحاً يمكّنهم من الردّ على كثير من آراء خصومهم، و خصُوصاً ما تعلّق منها بالآيات التي توهم التشبيه و التجسيم التي ينزّهون ذات الله عزّ و جلّ عنها.

فقد أورد الزمخشري في معرض تحليل قوله تعالى (و كلوا و اشربوا حتّى يتبيَّنَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجرِ)[20] حديثاً فيه إشارة من الرسول -ﷺ- إلى أنّ أساليب القرآن لا تخلو من الصور المجازيّة و التراكيب التي تحتاج إلى تأمّل و نظر. قال الزمخشري: ((فإن قلت: كيف التبس على عُدَيّ بن حاتم مع هذا البيان، حتى قال: عمدتُ إلى عقالين أبيض و أسود فجعلتهما تحت وسادتي، فكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما، فلا يتبيَّن لي الأبيض من الأسود، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله -ﷺ- فأخبرته، فضحك و قال: إنْ كان وسادُك لعريضاً، و روي إنّك لعريض القفا؛ إنما ذاك بياض النهار و سواد الليل؟ قلتُ: غفل عن البيان؛ و لذلك عرّض رسول الله -ﷺ- قفاه؛ لأنه مما يستدل به على بلاهة الرجل و قلة فطنته))[21].

و واضح من إيراد قصة عُدَيّ أنّ الزمخشري يريد التأكيد على أنّ القرآن الكريم حافلٌ بمختلف الصور و التراكيب المجازية، و أنّ أسراره و دقائقه لا تدرك إلا بالتأمل و طول النظر. و قد أبدى الرجل مقدرة عجيبة في تحليل كلام الله، و الغوص في أعماق معانيه و لطائفه، كما سيظهر ذلك.

و مما يؤكّد ما نذهب إليه و قفته الطويلة إزاء قوله تعالى: (فوجدا فيها جداراً يريدُ أن ينقضَّ)[22] الذي قال بشأنه كلاماً قريباً ممّا ذكرناه سالفاً لابن قتيبة، و دعّمه بكثير من كلام العرب و أشعارهم، و أبان أنَّ الإرادة استعيرت للمداناة و المشارفة. و هو يستغربُ قول بعض المحرّفين لكلام الله تعالى ممّن جعلوا الضمير في الآية للخَضِر عليه السلام، و ما ذلك، في نظره، إلاّ

[20] البقرة 187.

[21] الكشاف: 1/ 116. و القصّة موجودة في أسرار البلاغة ص 278. و جاء في لسان العرب: 4/ 2895 ما يلي: ((و في الحديث: أنّه قال لعديّ بن حاتم إنّ وسادك لعريض، و في رواية: إنّك لعريض القفا، كنّى بالوساد عن النوم؛ لأن النائم يتوسّد؛ أي إن نومك لطويلٌ كثير، و قيل: كنّى بالوساد عن موضع الوساد من رأسِه و عنقه، و تشهد له الثانية فإنّ عرض القفا كناية عن السمن، و قيل: أراد من أكل مع الصبح في صومه أصبح عريض القفا لأن الصوم لا يؤثر فيه)). و الحديثان واردان في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: 4/ 188. و فيه (إنّ وسادك إذا لعريض)، و (إنّك لعريض الوسادة).

[22] الكهف 77.

لما فيه من آفة الجهل و سقم الفهم الذي ((أراه أعلى الكلام طبقة أدناه منزلة، فتمحّل ليردّه إلى ما هو عنده أصحّ و أفصح، و عنده أنّ ما كان أبعد من المجاز كان أدخل في الإعجاز))(23).

+ + +

و قد وقف كثيرٌ من علماء العربية المهتمّين بالأساليب، و طرائق الكلام وصيغه و معانيه عند مفهوم المجاز و مقاصده. قال ابنُ رشيق: ((و معنى المجاز طريق الكلام و مأخذه، و هو مصدر جزت مجازاً، كما تقول: قمت مقاماً، و قلت مقالاً))(24).

و أشار عبد القاهر الجرجاني إلى العلاقة بين اللفظة و بين ما نقلت إليه، و هو ما يعرف في الاصطلاح البلاغي بالقرينة، فقال: ((و أمّا المجاز فكلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني و الأوّل فهي مجاز. و إن شئت قلت: كلّ كلمة جُزَتْ بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تُجُوِّزَ بها إليه و بين أصلِها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز))(25).

و لم يبتعد ابن الأثير عمّا قيل قبله، فالمجاز عنده ((ما أريد به غيرُ المعنى الموضوع له في أصل اللغة، و هو مأخوذ من جاز من هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطّاه؛ فالمجاز إذا اسمٌ للمكان الذي يجاز فيه كالمَعَاج و المزار و أشباههما. و حقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان، فجعل ذلك لنقل الألفاظ من محلّ إلى محلّ، كقولنا: زيدٌ أسدٌ؛ فإنّ زيداً إنسانٌ، و الأسد هو هذا الحيوان المعروف، و قد جزنا من الإنسانية إلى الأسدية؛ أي عبَرْنا من هذه إلى هذه لوُصْلةٍ بينهما و تلك الوصلة هي صفة الشجاعة))(26).

+ + +

و قبل أن ننصرف إلى بسط الحديث عن صور المجاز في الكشّاف نتوقّف مع الزمخشري في حديثه عن الحقيقة اللغوية التي تقابل المجاز عنده، و يظهر ذلك في مواضع كثيرة من تفسيره. فقد قابل بينهما في حديثه عن قوله تعالى: (ختم الله على قُلُوبهم)(27)، فقال: ((فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب و الأسماع و تغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم و لا تغشية ثَمَّ على الحقيقة، و إنما

(23) الكشاف: 2/ 399.
(24) العمدة: 1/ 266.
(25) أسرار البلاغة: 304.
(26) المثل السائر: 1/ 74.
(27) البقرة 7.

هو من باب المجاز))[28].

و قال في معرض تفريقه بين اللاّمين في الفعلين (ليقولوا – و لنبيّنه) في قوله تعالى: (و كذلك نصرِّفُ الآياتِ ،و ليقولوا دَرَستْ ،و لنبيّنَهُ لقوم يعلمون)[29]: ((فإن قلت: أيّ فرق بين الّلامين في ليقولوا و لنبيّنه؟ قلت: الفرق بينهما أنَّ الأولى مجازٌ و الثانية حقيقة))[30]. و كذلك أمرُ اللام في (ليكون) في قول ا لله عزّ و جلّ: (فالتقطه آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدوّاً و حَزَناً)[31]، قال الزمخشري إنّ اللام فيها هي لام كي التي ((معناها التعليل كقولك: جئتُك لتكرمني سواء بسواء، و لكنّ معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة))[32].

و قد حمل استماع ا لله عزّ و جلّ في قوله (قال كلاَّ فاذهبا بآياتنا، إنَّا معكم مستمعون)[33] على المجاز لا على الحقيقة فقال: ((فإن قلت: لم جعلتَ (مستمعون) قرينة (معكم) في كونه من باب المجاز، و ا لله تعالى يوصف على الحقيقة بأنّه سميع و سامع؟ قُلت: ولكن لا يوصف بالمستمع على الحقيقة؛ لأنّ الاستماع جار مجرى الإصغاء، و الاستماع من السّمع بمنزلة النظر من الرؤية، و منه قوله تعالى (قل أوحي إليَّ أنه استمع نَفرٌ من الجن ،فقالوا إنّا سمعنا قرآناً عجباً)[34]. و يقال: استمعَ إلى حديثه، و سمع حديثه؛ أي أصغى إليه و أدركه بحاسة السّمع))[35].

و سُؤال الرسل في قوله تعالى (و اسأل منْ أرسلنا منْ قبلك من رُسُلِنا)[36] واقع موقع المجاز ((عن النظر؛ حيث لا يصحّ السؤال على الحقيقة))[37]، و هو كثيرٌ في الكلام، و منه ((مساءلة الشعراء الديار و الرسوم و الأطلال، و قول من قال: سل الأرض مَن شقَّ أنهارَك، و غرس أشجارَك و جنى ثمارك، فإنّها إن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً))[38].

---

(28) الكشاف: 1/ 26.
(29) الأنعام 105.
(30) الكشاف: 2/ 33.
(31) القصص 8.
(32) الكشاف: 3/ 157 – 158.
(33) الشعراء 15.
(34) الجن 1.
(35) الكشاف: 3/ 109.
(36) الزخرف 45.
(37) الكشاف: 3/ 421.
(38) الكشاف: 3/ 421.

فالحقيقة عنده، كما هو بيّن في هذه النصوص التي جلبناها، تقابل المجاز الذي هو نقل للفظة من موضع استعمالها إلى موضع جديد توسعاً في الكلام؛ لأنّ المجاز، كما يشيرُ، سواء أكان لغوياً أو عقلياً ضربٌ من الاتساع في اللغة، و هو كثيرٌ في كلام العرب و في استعمالاتها[39].

و المجاز عند الزمخشري قد يلحق بالحقائق لكثرة الاستعمال كما في لفظ (اليمين) في قوله تعالى: (تأتوننا عن اليمين)[40]. يقول: ((فإنْ قلت: قولهم أتاه من جهة الخير و ناحيته مجاز في نفسه فكيف جُعِلَت اليمين مجازاً عن المجاز؟ قلت: من المجاز ما غلب في الاستعمال حتى لحق بالحقائق، و هذا من ذاك))[41].

و كما في لفظ (أذاق) في قوله تعالى (فأذاقها ا للهُ لباسَ الجوع و الخوف)[42]، فقد جرت الإذاقة في كلام العرب مجرى ((الحقيقة لشيوعها في البلايا، و الشدائد و ما يمسّ الناس منها، فيقولون: ذاق فلانٌ البؤس و الضرّ، و أذاقه العذاب))[43].

و ينبّه الزّمخشري على أمر مُهِمّ، و هو أنّه لا يمكن حمل العبارة الواحدة على الحقيقة و المجاز، فيقولُ: ((إرادةُ المتكلّم بعبارة واحدةٍ حقيقة و مجازاً غير صحيحة))[44].

+ + +

و أخيراً فإنّني لم أجد بدّاً من أن أحتذي في هذا الفصل التقسيم الذي ارتضاه البلاغيون، و لا سيما المتأخرين منهم، فقد اتفقوا على أنّ المجاز اللغوي قسمان: قسم يقومُ على علاقة المشابهة و هو الاستعارة، و قسم غير مقيّد بالمشابهة، و هو ما سمّوه بالمرسل لأنّه مطلق يقوم على الملابسة[45]؛ أي أنّ ما بين دلالة اللفظ و ما نقل إليه تعلّق و اتصال سوى التشبيه، كما يقول القزويني[46].

---

(39) ينظر الكشاف: 1/ 141 و 1/ 214 و 1/ 267 و 1/ 284 و 1/ 333 و 2/ 48 و 4/ 2 و 213.

(40) الصافات 28.

(41) الكشاف: 3/ 299.

(42) النحل 112.

(43) الكشاف: 2/ 346.

(44) الكشاف: 3/ 149 - 150.

(45) ينظر المفتاح: 154 - 156 و الإيضاح: 277 و ما بعدها، و الإتقان: 2/ 36 - 43 و شرح التلخيص: 137.

(46) ينظر الإيضاح: 282.

فقد ذكر عبد القاهر الجرجاني أنّ من المجاز ما سبيله التشبيه، كقولنا: رأيتُ أسداً؛ أي رجلاً شبيهاً بالأسد، و منه ما سبيله غير ذلك نحو قولنا: جلّتْ يده عندي، و كثرت أياديه لديّ، و نحو قول العرب في صفة راعي الإبل: إنّ له عليها إصبعاً؛ أي أثراً حَسَنًا(47).

(47) ينظر أسرار البلاغة: 304 - 305 و 297 و دلائل الإعجاز: 52 - 53. قال الزّمخشري: ((و له طريقان في علم البيان، أحدهما أن يكون من المجاز الذي يُسمّى الاستعارة)). الكشاف: 3/ 133.

القسم الأول :

الاستعارة

1 - بين الاستعارة و التشبيه:

يقرّر البلاغيون أن الاستعارة تشبيه يُكتَفَى فيه بلفظ المشبّه به أو أحد روادفه الدالة عليه. و لّما كان ذلك شأنها، فإنها قد تلتبس في الأذهـان بالتشبيه البليغ. و مـن هنـا وجدنـا البلاغيين في محاوراتهم النصوص القرآنية و غيرها يحاولون التفريق بينهما.

و لعّل أوّل نصّ يُصادفنا، كما أشرنا إلى ذلك في مدخل هذا البحث، في باب التفريق بين التشبيه و الاستعارة، هو قول القاضي الجرجاني (ت 366 هـ): ((و ربما جاء من هذا الباب ما يظنّه الناس استعارة و هو تشبيه أو مَثَل؛ فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة عدّ فيها قول أبي نواس:

و الحبُّ ظهرٌ أنت راكبه   فإذا صرفتَ عِنانه انصرفا[48]

و لَستُ أرى هذا و ما أشبهه استعارة، و إنما معنى البيت أنّ الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه؛ فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شيء بشيء؛ و إنما الاستعارة ما اكتُفِيَ فيها بالاسم المتسعار عن الأصل، و نقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. و مِلاكها تقريب الشبه، و مناسبة المستعار له للمستعار منه، و امتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، و لا يتبيَّنُ في أحدهما إعراضٌ عن الآخر))[49]. فهو يشير صراحة إلى شرط الاستعارة، و هو الاقتصار فيها على ذكر الاسم المستعار عن الأصل بخلاف التشبيه الذي يجب أن يتوفّر فيه الطرفان.

و لم يبتعد عبد القاهر في تحليلاته عمّا قرّره القاضي الجرجاني، فهو يشترط في الاستعارة أن يسقط ذكر المشبّه كقولك: عَنّت لنا ظبية و أنت تريد امرأة، و قولك: وردنا بحراً، و أنت تريد ممدوحاً. يقولُ: ((فأنت في هذا النحو من الكلام إنما تعرف أن المتكلم لم يرد ما الاسم موضوع له في أصل اللغة، بدليل الحال، أو إفصاح المقال بعد السؤال، أو بفحوى الكلام و ما يتلوه من الأوصاف. مثال ذلك أنّك إذا سمعت قوله:

ترنّح الشَّرْبُ و اغتالَت حُلومَهم   شمسٌ ترجَّلُ فيهم ثم ترتحلُ[50]

---

[48] ديوان أبي نواس: دار صادر - بيروت، د ط، د ت، ص: 427. و فيه (فالحبّ).

[49] الوساطة: 41.

[50] و البيت غير منسوب في أسرار البلاغة: 278.

استدللت بذكر الشرب، و اغتيال الحلوم و الارتحال أنه أراد قَيْنةً، و لو قال ترجَّلت شمس، و لم يذكر شيئًا غيره من أحوال الآدميين، لم يعقل قطّ أنّه أراد امرأة إلا بإخبار مستأنف، أو شاهد آخر من الشواهد))[51].

و أما قولنا: زيدٌ أسدٌ، و هند بدر فهو تشبيه؛ لأنّنا ذكرنا فيه الطرفين. يقول عبد القاهر: ((اعلم أنّ الوجه الذي يقتضيه القياس، و عليه كلام القاضي في الوساطة أن لا تطلق الاستعارة على نحو قولنا: زيد أسدٌ و هند بدر. و لكن تقول هو تشبيه؛ فإذا قال: هو أسدٌ، لم تقل استعار له اسم الأسد و لكن تقول شبّهه بالأسد))[52].

و الواقع أنّ عبد القاهر الجرجاني، كما يذكر الدكتور أبو موسى، هو خيرُ مَنْ حقّق الفرق بين التشبيه و الاستعارة، و أفاض في ذلك، و أتى بما يشفي صدر الباحث و الدارس[53] .

و قد طفق الزمخشري أيضا يستجْلي هذه المسألة مقتفيًا أثر المحقّقين من علماء البيان، كما يشيرُ إلى ذلك في قوله تعالى (صمٌ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون)[54] حيث يقولُ: ((فإن قلت: كيف طريقته عند علماء البيان؟ قلت: طريقة قولهم هم ليوثٌ للشجعان، و بحورٌ للأسخياء... فإن قلت: هل يسمّى ما في الآية استعارة؟ قلتُ: مختلَف فيه، و المحقّقون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة؛ لأنّ المستعار له مذكور و هم المنافقون، و الاستعارة إنما تطلق حيث يُطوى ذكر المستعار له، و يجعل الكلام خلواً عنه، صالحاً لأن يراد به المنقول عنه و المنقول إليه، لو لا دلالة الحال، أو فحوى الكلام. كقول زهير:

لَدَى أسدٍ شاكي السلاحِ مُقذَّفٍ   له لِبَدٌ، أظفارُه لم تُقلَّمِ[55]

و من ثمّ ترى المفلقين السحرة منهم كأنّهم يتناسَوْن التشبيه، و يضربون عن توهّمه صفحاً، قال أبو تمام:

و يصعدُ حتى يظنَّ الجهولُ   بأنّ له حاجةً في السماء[56]

---

[51] أسرار البلاغة: 278.

[52] المصدر نفسه: 279.

[53] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 412، و أسرار البلاغة: 278 – 292. و قد ذكر عبد القاهر أنّ القياس في نحو قولنا: زيد أسدٌ، أن يقال إنّه تشبيه على حدّ المبالغة، و لا يُسمَّى استعارة. ينظر دلائل الإعجاز: 53.

[54] البقرة 18.

[55] ديوان زهير: دار صادر – بيروت، د ط، د ت، ص: 84.

[56] و لم أجده في ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، دار المعارف بمصر، تحقيق محمد عبده عزّام، ط 4، 1964 م.

... و ليس لقائل أن يقول طوي ذكرهم عن الجملة بحذف المبتدأ، فانساقَ بذلك إلى تسميته استعارة؛ لأنه في حكم المنطوق به، نظيره قول من يُخاطب الحجاج:

أسدٌ عليَّ، و في الحروب نَعامةٌ فتخاءُ تنفِرُ من صفير الصافرِ[57]))[58].

و لعلّ ما يشدُّنا في النصّ هو إشارة الزمخشري الصريحة إلى الشرط الذي ذكره الجرجانيان، و هو وجوب طيِّ ذكر المستعار له. و لا يخفى، ههنا، أن الزمخشري يتحدث عن الاستعارة التصريحية، و إن لم يذكرها بالمصطلح.

و قد يأتي في الكلام ما يوهم إسقاط المستعار له (المشبّه) فيلتبس الأمر حتى على أهل المعرفة، كما يذكر عبد القاهر، و لذلك وجدنا الزمخشري يتوقّف طويلاً عند قوله تعالى (و كلوا و اشربوا حتى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجرِ)[59] محاولاً تقرير ما اهتدى إليه قائلاً: ((فإن قلت: أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ قلت: قوله (من الفجر) أخرجه من باب الاستعارة، كما أنّ قولك: رأيت أسداً مجازٌ، فإذا زدت من فلان رجع تشبيهاً. فإن قلت: فلِمَ زيد (من الفجر) حتى كان تشبيهاً، و هلا اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه، و أدخل في الفصاحة؟ قلت: لأنّ من شرط المستعار أن يدلّ عليه الحال أو الكلام، و لو لم يذكر (من الفجر) لم يُعلَمْ أنّ الخيطين مستعاران فزيد (من الفجر) فكان تشبيهاً بليغاً، و خرج من أن يكون استعارة))[60].

فمن شروط الاستعارة عند الزمخشري، كما يفهم من هذا النص، أن تدلّ عليها أحوال الكلام و قرائنه. فلو أُلقي الكلام خلواً من عبارة (من الفجر) في الآية لما عُلِمَ أنّ الخيطين مستعاران. و هي إشارةٌ تدلّ على ذكاء الزمخشري و بصره بكلام العرب و أساليبهم. فلو حصل أن خلا قول الله عزّ و جلّ من ذكر الفجر لتوهّم السّامعُ أنّ الخيطين حقيقة لا مجاز – و هو ما توهّمَهُ عُديّ بن حاتم الذي كان يضع خيطين تحت وسادته حتى مع ذكر الفجر – لأنّ قرائن

---

[57] و قائله هو عمران بن حطان. ينظر مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف(بذيل الكشاف): محمد عليان المرزوقي، دار المعرفة – بيروت، د ط، د ت، 40/4، و ينظر الأعلام: 233/5.

[58] الكشاف: 39/1 – 40.

[59] البقرة 187.

[60] الكشاف: 116/1. و ينظر رأي عبد القاهر في أسرار البلاغة: 278. و قد استوقَفَنا، في الكشاف، شاهدٌ بدالنا فيه الزمخشري مضطرباً في هذه المسألة، و غير مستوعب للفرق بين التشبيه و الاستعارة حين قال بخصوص قوله تعالى: (نساؤكم حرثٌ لكم)، البقرة 223: ((و هذا مجاز؛ شبّهن بالمحارث تشبيهاً لما يُلْقى في أرحامِهِنّ من النُّطف التي منها النسل بالبذور)). الكشاف: 134/1. و لسنا نتصور أنّ هناك مجازاً طالما أنّ طرفي التشبيه مذكوران، و تقدير العبارة: نساؤكم كالحرث لكم.

الكلام و أحواله لا تدل على المجاز. لو حصل ذلك لوقع الإخلال بأهمّ ركن من أركان البلاغة، و هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

و قد عبَّر الزمخشري في مواطن كثيرة من تفسيره عن الاستعارة بالتشبيه؛ و مردّ ذلك، كما هو واضح، أنّ الاستعارة تقوم على علاقة المشابهة، كما في قوله تعالى: (إنّا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سُرادِقُها)[61] حيث ((شبّه ما يحيط بهم من النار بالسُّرادِق، و هو الحجرة التي تكون حول الفسطاط، و بيتٌ مسردق ذو سرادق، و قيل هو دخان يحيط بالكفار قبل دخولهم النار، و قيل حائط من نار يُطيف بهم))[62].

و قوله تعالى (فلمّا أحسُّوا بأسَنا إذا هم منها يركُضُون)[63]، فقال الزمخشري: ((و الركض ضربُ الدابة بالرجل، و منه قوله تعالى (اركضْ برجلِك)[64] ... و يجوز أن يشبّهوا في سرعة عَدْوِهم على أرجلهم بالراكبين الراكضين لدوابهم))[65].

و سُمِّيت الأوثان في قوله تعالى (فاجتنبوا الرِّجسَ من الأوثان)[66] رجساً، و كذلك ((الخمر و الميسر و الأزْلام على طريق التشبيه؛ يعني أنكم كما تنفرون بطباعكم عن الرجس و تجتنبوه، فعليكم أن تنفروا عن هذه الأشياء مثل تلك النفرة))[67].و شُبّه الأحياء بالموتى في قوله تعالى: (إنّك لا تُسمِع الموتى و لا تُسمِعُ الصمَّ الدعاء)[68]. يقول الزمخشري: ((و شبهوا بالموتى و هم أحياء، صحاح الحواس؛ لأنهم إذا سمعوا مايُتْلى عليهم من آيات ا لله فكانوا أقماع القول، لا تعيه آذانهم، و كان سماعهم كلا سماع، كانت حالهم،لانتفاء جدوى السماع،كحال الموتى الذين فقدوا مصحِّحَ السماع. و كذلك تشبيههم بالصمّ الذين يُنعَقُ بهم فلايسمعوا. و شبهوا بالعُمْيِ حيث يضلون الطريق، و لا يقدر أحدٌ أن ينزع ذلك عنهم، و أن يجعلهم هداة بصراء إلاّ ا لله عزّ و جلّ))[69].

---

[61] الكهف 29.

[62] الكشاف: 388/2.

[63] الأنبياء 12.

[64] ص 42.

[65] الكشاف: 5/3.

[66] الحج 30.

[67] الكشاف: 31/3.

[68] النّمل 80.

[69] الكشاف: 152/3.

و شُبِّه صوتُ غليان النار في قوله تعالى (إذا رأتْهم من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تَغيُّظاً وزفيراً)[70] بصوت المتغيِّظ الزّافر[71].

2 – الاستعارة و أقسامها في الكشاف:

ينبغي أنْ ننبِّه في أوّل حديثنا عن الاستعارة، و قبل الخوض في ذكر أقسامها، على جملة أمور و قضايا نراها مهمّة وَ لا يمكن إغفالها أو تجاوزها.

و أوّلُ هذه الأمور أنَّ الزمخشري كان أحياناً يحلّل التركيب الاستعاري دون أن يذكر مصطلح الاستعارة، و إنما يفهم ذلك من مضمون كلامهِ و فحواه، كَما في قوله تعالى: (و الذين كذّبوا بآياتنا يَمسُّهم العذابُ بما كانوا يفسُقون)[72] الذي قال الزمخشري بشأنه: ((جعل العذابَ ماساً كأنّه حيّ يفعل بهم ما يريد من الآلام))[73].

و قوله تعالى: (لو يجدون ملجأً أو مغاراتٍ أو مُدَّخلاً لولَّوْا إليه و هم يَجْمَحون)[74]، فقد قال الزمخشري: ((يجمحون: يسرعون إسراعاً لا يردّهم شيء؛ من الفرس الجموح و هو الذي إذا حمل لم يردّه اللجام))[75]. و واضح، ههنا، أنّهم مشبهون بأفراس جامحة، يبحثون عن مكان ينجّيهم من القتال و مواجهة الأعداء.

و قوله تعالى: (كذلك نَسْلُكُهُ في قلوب المجرمين)[76]؛ فقال شارحاً القصد من إيراد السَّلْك في سياق الآية ((يقال سلكت الخيط في الإبرة و أسلكته إذا أدخلته فيها؛ أي مِثْل ذلك السلك و نحوه نسلك الذكر في قلوب المجرمين، على معنى أنّه يلقيه في قُلوبهم مكذباً، مستهزأً غير مقبول، كما لو أنزلت بلئيم حاجةً فلم يُجبْك إليها فقلت: كذلك أُنزلُها باللئام؛ تعني مثل هذا الإنزال أنزلها بهم مردودة غير مقضية))[77].

---

(70) الفرقان 12.

(71) ينظر الكشاف: 90/3. و ينظر أيضا الكهف 2/29: 388، و النمل 3/50: 147، و القصص 3/40: 169 – 170، و العنكبوت 3/23: و لقمان 3/24: 215، و ص 3/56: 332، و الزمر 3/74: 358، و الزخرف 3/72: و محمد 3/35: 460، و الرحمن 4/6: 50، و الملك 4/7: 122، و الحاقة 4/18: 135 و القارعة 4/9: 230.

(72) الأنعام 49.

(73) الكشاف: 15/2.

(74) التوبة 57.

(75) الكشاف: 157/2.

(76) الحجر 12.

(77) الكشاف: 311/2.

و قوله تعالى: (قلنا يا نارُ كوني برداً و سلاماً على إبراهيم)[78] الذي يتوقّف فيه الزّمخشري عند المراد منْ أمِر النار بالكفِّ عن الإحـراق قـائلاً: ((جعلـت النـار لمطاوعتهـا فعـل ا لله و إرادتـه كمأمور أُمر بشيءٍ فامتثله))[79].

و قد أومأ الزمخشري، في وجه من الوجوه التي ارتآها لمعنى الشراء في قولـه تعـالى: (و مـن الناس مَنْ يشتري لَهْوَ الحديث ليُضلَّ عن سـبيلِ ا للهِ)[80]، إلى الاسـتعارة بقولـه: ((و إمّـا مـن قولـه اشتروا الكفر بالإيمان؛ أي استبدلوه منه و اختاروه عليه))[81]. فالاشتراء، كما هـو مبيّـن في سـورة البقرة، مستعار للاستبدال و الاختيار[82].

و **الأمـر الثـاني** أنّ الزّمخشـري كـان – في بعـض تحليلاتـه لاسـتعارات القـرآن – يكتفـي بالإشارة إلى الاستعارة دون التوسع في الشرح، أو الإسهاب في بيان عناصرها و دلالاتهـا كمـا في قوله تعالى (وحناناً من لَدُنّا و زكاة و كان تَقِيّاً)[83] حيث يقولُ: ((حناناً: رحمةً لأبويه و غيرهمـاو تعطُّفاً و شفقة. أنشد سيبويه:

و قالت حنان ما أتى بك ههنا　　　أذو نسب، أم أنت بالحيِّ عارفُ[84]

و قيل حناناً من ا لله عليه. و حنّ في معنى ارتاح و اشتاق ثم استعمل في العطف و الرأفـة. و قيـل لله حَنّان كما قيل رحيم على سبيل الاستعارة))[85].

و قوله تعالى (و لو ترى إذ الظالمون في غَمَراتِ الموت)[86] الذي يبيّن فيه أن غمرات المـوت شدائدُه و سكراته ((و أصل الغمرة ما يغمر من الماء فاستعيرت للشدّة الغالبة))[87].

و يجوز في قوله تعالى (يا حسرةً على العباد)[88]، كما يذكر الزمخشري، أن يكـون التحسّـر من ا لله عزّ و جلّ ((على سبيل الاستعارة في معنى تعظيم ما جَنَوْهُ على أنفسهم، و محُنوهـا بـه، و

---

(78) الأنبياء 69.

(79) الكشاف: 16/3.

(80) لقمان 6.

(81) الكشاف: 210/3.

(82) ينظر البقرة 16 و الكشاف: 36/1.

(83) مريم 13.

(84) و قائله هو منذربن درهم الكلبي. ينظر مشاهد الإنصاف: 79/4 – 80.

(85) الكشاف: 407/2.

(86) الأنعام 93.

(87) الكشاف: 28/2.

(88) يس 30.

فرط إنكاره له و تعجيبه منه. و قراءة مَنْ قرأ يا حسرتا تعضد هذا الوجه؛ لأنّ المعنى يا حسرتي))[89].

و يرى الزّمخشري في الابتلاء في قوله تعالى (إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج، نبتليهِ)[90] أن يكون بمعنى نقل الإنسان ((من حال إلى حال، فسمّي ذلك ابتلاء على طريق الاستعارة))[91].

و الأمر الثالث أنّه لمّا كانت الاستعارة، كما قرّر البلاغيون، مجازاً يقوم على المشابهة؛ فإنّنا وجدْنا الزمخشري في مواضع من الكشاف يعبِّر عن الاستعارة بذكر مصطلح المجاز كما في قوله تعالى: (و ا للهُ محيطٌ بالكافرين)[92]، فيقولُ: ((و إحاطة ا لله بالكافرين مجاز، و المعنى أنّهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة))[93].

و قوله تعالى: (فإنّما يقولُ له كن فيكون)[94] الذي يعلّق عليه بقوله: ((و القول ههنا مجاز، و معناه أنَّ إرادته للشيء يتبعها كونه لا محالة من غير توقّف؛ فشبّه ذلك بأمر الآمر المطاع إذا ورد على المأمور الممتثِل))[95].

و يتّضح في قوله تعالى: (فليُلْقِهِ اليمُّ بالساحل)[96] التركيب الاستعاري. يقول الزمخشري: ((لما كانت مشيئة ا لله تعالى، و إرادته أن لا تخطئ جريةُ ماء اليمّ الوصولَ به إلى الساحل و إلقاءه إليه، سلك في ذلك سبيل المجاز، و جُعل اليم كأنّه ذو تمييز))[97]. فقد شُبِّه اليم بإنسان يُلقي – على سبيل الاستعارة المكنية – لأن الإلقاء و الرمي من خصائص العاقل ذي التمييز.

و تكلُّم السلطان – أي الحجة كما يفسّره الزمخشري – في قوله تعالى: (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلّمُ بما كانوا يشركون)[98] إنّما هو ((مجاز، كما تقول: كتابُه ناطق، و هذا ممّا نطق

---

[89] الكشاف: 285/3.

[90] الإنسان 2.

[91] الكشاف: 167/4. و ينظر أيضا النساء 1/6: 284 و الحاقة 4/6: 133.

[92] البقرة 19.

[93] الكشاف: 42/1.

[94] مريم 35.

[95] الكشاف: 411/2.

[96] طه 39.

[97] الكشاف: 433/2.

[98] الروم 35.

به القرآن؛ و معناه الدلالة و الشهادة؛ كأنّه قال: فهو شهيدٌ بشركهم و بصحته))[99].

أ - الاستعارة التّصريحية:

ذكر الزمخشري في تفسيره كثيراً من صور الاستعارة التصريحية، دون أنْ يُسمّيها صراحة، و إنما تفهم دلالتها من مضمون كلامه و تحليله. و الواقع أنّ الزمخشري لم يعن بوضع القواعد قدر عنايته بأسرار التنزيل و حسن بيانه و نظمه.

فقد خلا كلامه، بخلاف اللاحقين كالسكّاكي و القزويني و غيرهم، من نية التقعيد أو الترتيب أو التقسيم. و أمّا ما ورد من ذلك، فإنما يأتي عرضاً، تستدعيه ضرورة الشرح و التحليل، كما سيأتي في أقسام الاستعارة الأخرى و غيرها من أبواب البيان.

يقف الزمخشري عند قوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى)[100] معلّقاً على الاستعارة الواردة فيه بقوله: ((و معنى اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه، و استبدالها به على سبيل الاستعارة؛ لأن الاشتراء فيه إعطاء بدل و أخذ آخر))[101].

و لم يكتف الزمخشري بالإشارة إلى الاستعارة التصريحيه الواردة في الآية؛ بل راح يفكّك تركيبها و يبيّن فائدتها كدأبه في معظم تحليلاته، قائلاً: ((فإنْ قُلْتَ: كيف اشتروا الضلالة بالهدى، و ما كانوا على هدى؟قلت: جُعِلوا لتمكّنهم منه، و إعراضه لهم كأنّه في أيديهم، فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطّلوه و استبدلوها به))[102].

و مكر ا لله في قوله تعالى: (أفأمِنوا مكرَ ا لله، فلا يَأْمنُ مكْرَ ا لله إلاّ القومُ الخاسرون)[103] مستعار للأخذ. يقول الزمخشري: ((و مكرُ ا لله استعارة لأخذه العبد من حيث لا يشعر، و لاستدراجه. فعلى العاقل أن يكون في خوفه من مكر ا لله كالمحارب الذي يخاف من عدوّه الكمين

---

(99) الكشاف: 204/3. و ينظر أيضا النور 3/68: 86 و الفرقان 3/12: 90 و العنكبوت 3/41: 191 و السجدة 3/4: 219 و الأحزاب 3/60: 247 و الأحزاب 3/72: 249 و الصافات 3/140: 311 و الشورى 3/20: 401 و الزخرف 3/5: 411 و الطور 4/32: 36 و الحديد 4/11: 65.

(100) البقرة 16. قال الزمخشري بشأن الآية السادسة من سورة لقمان (و منَ الناس مَنْ يشتري لَهْوَ الحديث ليُضلّ عن سبيل ا لله): ((و قوله (يشتري) إمّا من الشراء... و إمّا من قوله. اشتروا الكفر بالإيمان؛ أي استبدلوه و اختاروه عليه)). الكشاف: 210/3.

(101) الكشاف: 36/1.

(102) الكشاف: 36/1.

(103) الأعراف 99.

و البَيَات و الغِيلَة. و عن الربيع بن خثيم أنّ ابنته قالت له: مالي أرى الناس ينامون و لا أراك تنـام؟ فقال: يابنتاه إن أباك يخاف البَيَات؛ أراد قوله (أنْ يأتيهم بأسُنا بياتاً)[104]))[105].

و الشوكة في قوله تعالى: (و تودّون أنَّ غيرَ ذات الشوكة تكون لكم)[106] واردة على سبيل الاستعارة التصريحية، كما هو واضح في قول الزّمخشري: ((و الشوكة الحدّة، مستعارة مـن واحـدة الشوك، و يقال: **شوك القنا لِشَبَاها**، و منها قولهـم: شـائك السـلاح؛ أي تتمنّـوْن أن تكـون لكـم العير؛ لأنّها الطائفة التي لا حِدّة لها، و لا شدّة، و لا تريدون الطائفة الأخرى))[107].

و النّظر في قولـه تعـالى: (ثـمّ جعلنـاكم خلائـفَ في الأرض مـن بعدهـم لننظـر كيـف تعملون)[108] مستعار، كما يرى الزمخشري، للعلم المحقَّـــق لقوله: ((فإن قلت: كيف جاز النظـر على ا لله تعالى و فيه معنى المقابلة؟ قلت: هو مستعار للعلم المحقّق الذي هو العلم بالشيء موجـوداً؛ شبّه بنظر الناظر و عيان المعاين في تحقّقه))[109].

و يتضمّن قوله تعـالى: (أَوَ لَـمْ يـروا إلى مـا خلـق ا للهُ مـن شـيء يتفيَّـأُ ظلالُـهُ عـن اليمـين و الشمائل، سُجَّداً للهِ و هم داخرون)[110] استعارة تصريحية. يقول الزمخشري بشأنها: ((و المعنـى: أو لم يروا إلى ما خلق ا للهُ من الأجرام التي لها متفيِّئَةٌ عن أيمانها و شمائلها؛ أي عن جانبي كل واحد منها و شِقَّيه. استعارة من يمين الإنسان و شماله لجانبي الشّيء))[111].

و من استعارات القرآن الكريم الواردة في الكشاف قوله تعالى: (تلك الجنة التي نُورث مـن عبادنا مَنْ كان تقيّاً)[112]، فيحلّلها الزمخشري قائلاً: ((نُـورث: و قـرئ نُـورِّثُ استعارة؛ أي نُبقـي عليه الجنة كما نبقي على الوارث مال الموروث؛ و لأن الأتقياء يلقون ربّهم يوم القيامة قد انقضت أعمالهم و ثمرتها باقيـة و هـي الجنـة؛ فـإذا أدخلهـم الجنـة فقـد أورثهـم مـن تقواهـم كمـا يُـورَّثُ

---

[104] الأعراف 97.

[105] الكشاف: 78/2.

[106] الأنفال 7.

[107] الكشاف: 115/2. و الشّبَاج شَبَاة: حدّ كل شيء. ينظر اللسان: 2191/3.

[108] يونس 14.

[109] الكشاف: 183/2. و لا استعارة في الآية، على رأي أهل السنة؛ فالنظر من ا لله حقيقة لا مجاز كما يوضّح ابن المنير الأسكندري. ينظر هـامش الكشاف: 183/2 - 184.

[110] النحل 48.

[111] الكشاف: 331/2.

[112] مريم 63.

الوارثُ المال من المتوفّى))[113]. فقد شُبّه إبقاء الجنة على الأتقياء من العباد بإبقاء مال الموروث على الوارث. و لمّا صُرِّح بلفظ المستعار، كما يقول البلاغيون، كانت الاستعارة في الآية تصريحية.

و لفظ الجناح في قوله تعالى: (و اضمُمْ يدَكَ إلى جناحِك تخرجْ بيضاءَ من غير سوء)[114] مستعارٌ للتعبير عن الجنب، على سبيل الاستعارة التصريحية. يقول الزمخشري: ((قيل لكل ناحيتين جناحان كجناحي العسكر لجنبتيه. و جناحا الإنسان جَنْباه، و الأصل المستعار منه جناحا الطائر، سُمِّيا جناحين؛ لأنّه يجنَحُهما عند الطيران، و المراد إلى جنبك تحت العَضُد، دلَّ على ذلك قوله: تخرج))[115].

و من أحسن الاستعارات و أشهدها على البلاغة، مثلما يقرِّرُ الزمخشري، تجسيد البحرين في قوله تعالى: (و هو الذي مَرَجَ البحرين، هذا عذبٌ فراتٌ و هذا ملح أُجَاج، و جعل بينهما برزخاً و حِجْراً محجوراً)[116]. و في تحليل هذه الآية يقول: ((فإن قلت: و حجراً محجوراً ما معناه؟ قلت: هي الكلمة التي يقولها المتعوِّذ، و قد فسّرناها و هي، ههنا، واقعة على سبيل المجاز؛ كأنّ كلّ واحد من البحرين يتعوّذ من صاحبه، و يقول له: حجراً محجوراً، كما قال (لا يبغيان)[117]؛ أي لا يبغي أحدهما على صاحبه بالممازجة. فانتفاء البغي ثَمَّةَ كالتعوّذ ههنا، جُعِل كلٌّ واحد منهما في صورة الباغي على صاحبه، فهو يتعوذ منه. و هي من أحسن الاستعارات و أشهدها على البلاغة))[118]. فقد شبَّه الله عزّ و جلّ البحرين برجلين يتحاوران و يتكلّمان.

و النور في مواضع كثيرة من التنزيل، كما يذكر الزمخشري، يستعار للحقّ و القرآن و البرهان و الهداية نحو قوله تعالى: (و أشرقت الأرضُ بنور ربِّها)[119]. يقول الزمخشري مبيِّناً فائدة الاستعارة: ((و المعنى: و أشرقت الأرض بما يقيمه فيها من الحقّ و العدل، و يبسطه من القسط في الحساب ووزن الحسنات و السيئات، و ينادى عليه بأنّه مستعار))[120].

---

[113] الكشاف: 416/2. و ينظر أيضاً قوله تعالى (و نحن الوارثون) الحجر 2/23: 312.

[114] طه 22.

[115] الكشاف: 431/2. و ينظر أيضا قوله تعالى: (و اضمم إليك جناحك من الرَّهْب) القصص 3/32: 165 – 166.

[116] الفرقان 53.

[117] الرحمن 20.

[118] الكشاف: 101/3.

[119] الزمر 69.

[120] الكشاف: 357/3.

و القذف في قوله تعالى: (قل إنّ ربي يقذِفُ بالحقِّ)[121] مستعار للإلقاء. يقول الزمخشري: ((و القذف و الرّمي تَزْجِيةُ السهم و نحوه بدفع و اعتماد، و يستعاران من حقيقتهما لمعنى الإلقاء))[122].

ب – الاستعارة المكنيّة:

و نسجِّلُ، ههنا، أيضا أنّ الزّمخشري لم يذكر الاستعارة المكنيّة بالاصطلاح، و لكنَّ تحليلاته تشي بأنّ الرجل أدرك أنّها قسم من أقسام الاستعارة التي يُكتَفَى فيها بذكر شيء من روادف المستعار و لوازمه دون ذكره. و قد قرّر ذلك و اهتمّ به في مواضع كثيرة من تفسيره، واضعاً بذلك أمام البلاغيين، و لا سيما من اهتمّ منهم بالتقعيد و التقسيم و التبويب، كلاماً استأنسوا به في وضعهم لأسس الاستعارة بالكناية.

و تتوضَّح معالم هذه الاستعارة عند الزّمخشري في شرحه قوله تعالى: (الذين ينقضُونَ عهدَ ا لله من بعد ميثاقه)[123]، فيقول: ((فإن قلت: من أين ساغ استعمال النقض في إبطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، و منه قول ابن التِّيهان في بيعة العقبة: يارسول ا لله إنَّ بيننا و بين القوم حبالاً، و نحن قاطعوها فنخشى أن ا لله عزّ و جلّ أعزك و أظهرك أن ترْجِع إلى قومك))[124].

فمن أسرار البلاغة و لطائفها، كما يؤكّد ((أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثمّ يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه فينبّهوا بتلك الرمزة على مكانه، و نحوه قولك: شجاع يفترس أقرانه، و عالم يغترف منه الناس، و إذا تزوّجْتَ امرأة فاستَوْثِرْهَا. لم تقل هذا إلاّ و قد نبّهت على الشجاع و العالم بأنهما أسدٌ و بحر، و على المرأة بأنّها فِراش))[125] .

---

(121) سبأ 48.

(122) الكشاف: 264/3. و ينظر أيضا إلى صور أخرى من الاستعارة التصريحية حللها الزمخشري، و هي: الأعراف 2/26: 58: و الأنفال 2/46: 129، يوسف 2/44: 259، و إبرهيم 1/ 2: 292، و النور 3/53: 81، و النمل 3/32: 141، و القصص 3/12: 159، و القصص 3/43: 170، و الأحزاب 3/33: 236 – 237، و الأحزاب 3/46: 240، و فاطر 2/ 3: 267، و يس 3/30: 285، و الصافات 3/62: 302، و ص 3/12: 318، و غافر 3/15: 364، و الدخان 51: 435، و نوح 4/7: 142، و الجن 3/ 4: 146 و الإنسان 2/ 4: 167.

(123) البقرة 27.

(124) الكشاف: 58/1. و ينظر التصوير البياني: 256. و ما بعدها.

(125) المصدر نفسه: 58/1.

و لو فكّكْنا هذه الاستعارة لوجدنا أنّها تتوفّر على كلّ خصائص الاستعارة المكنية؛ فقد شُبّه العهد في قوله تعالى بالحبل، و رُمز للحبل بشيء من روادفه و هو النقض، و كذلك قولُنا: شجاع يفترس أقرانه، و عالم يُغترف منه[126].

و من صور الاستِعارة المكنية قوله تعالى: (و عنده مفاتحُ الغيبِ لا يعلَمُها إلاّ هو)[127]. يقول الزمخشري: ((جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة؛ لأن المفاتح يتوصل بها إلى ما في المخازن المتوثَّق منها بالأغلاق و الأقفال. و مَنْ عَلِمَ مفاتحها، و كيف تُفتح توصَّلَ إليها؛ فأراد أنه هو المتوصّل إلى المغيَّبات وحده، لايتوصّلُ إليها غيره، كمن عنده مفاتح أقفال المخازن، و يعلم فتحها فهو المتوصِّل إلى ما في المخازن))[128].

و من التراكيب الاستعارية المشهود لها بالبلاغة قوله تعالى: (و اشتعل الرأسُ شيباً)[129]. يقول الزمخشري: ((شُبّه الشيبُ بشُواظ النار في بياضه، و انتشاره في الشعر، و فُشُوِّه فيه و أخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار، ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة))[130].

و من صورها أيضاً قوله تعالى: (و آيةٌ لهم الليلُ نسلَخ منه النهارُ)[131]. يقول الزمخشري: ((سلخ جلد الشاة إذا كَشَطه عنه و أزالَه، و منه سَلْخُ الحية لِخرْشائِها، فاستعير لإزالة الضوء، و كشفه عن مكان الليل و ملقى ظلّه))[132].

و قوله تعالى: (ثمّ صبُّوا فوق رأسه من عذاب الحميم)[133] الذي يقولُ الزمخشري بشأنه: ((فإن قلت: هلاّ قيل صبُّوا فوق رأسه من الحميم كقوله تعالى (يُصَبُّ من فوق رؤوسهم الحميمُ)[134]؛ لأنّ الحميم هو المصبوب، لا عذابه؟ قلت: إذا صبّ عليه الحميم فقد صبّ عليه عذابه و شدّته، إلاّ أن صبّ العذاب طريقه الاستعارة كقوله:

---

[126] قال ابن منظور: ((النقضُ: إفساد ما أبرمْتَ من عقد أو بنَاء، و في الصحاح: النقض نقض البناء و الحبل و العهد. غيرُه: النقض ضد الإبرام)). اللسان: 4524/6.

[127] الأنعام 59.

[128] الكشاف: 18/2 - 19.

[129] مريم 4.

[130] الكشاف: 405/2. و قد جعل عبد القاهر الجرجاني الاستعارة واقعة في لفظة (اشتعل) مسندة إلى الرأس؛ مّما يوحي أنّها تصريحية؛ إذ يُشَبَّه الانتشار بالاشتعال لشموله و عمومه. ينظر دلائل الإعجاز: 75.

[131] يس 37.

[132] الكشاف: 346/2.

[133] الدخان 48.

[134] الحج 19.

+ صُبَّت عليه صروفُ الدّهر من صَبَبِ +

و كقوله تعالى (أَفْرِغ علينا صَبراً)[135]، فذكر العذاب معلَّقاً به الصبّ مستعاراً له؛ ليكون أهول و أهيب))[136].

و من الضروري، في ختام الحديث عن قسْمي الاستعارة، أنْ نقف مع الزّمخشري عند قوله تعالى: (واخفض لهما جناحَ الذّل من الرّحمة)[137] لنتبيَّن الفرق بين نوعي الاستعارة، كما رآه ووضّحه بقوله: ((فإن قلت: ما معنى (جناح الذلّ)؟ قلت: فيه و جهان؛ **أحدهما** أن يكون المعنى: و اخفض لهما جناحك كما قال (و اخفضْ جناحَك للمؤمنين)[138]، فأضافهُ إلى الذُّل أو الذِّل كما أضيف حاتم إلى الجود، على معنى و اخفض لهما جناحك الذليل أو الذلول. **و الثاني** أن تجعل لذُلّه أو لذِلّه لهماجناحاً خفيضاً كما جعلَ للشمال يداً، و للقوة زماماً مبالغة في التذلّل و التواضع لهما))[139].

و واضحُ في الوجهين اللذين ارتآهما تفريقه بين نوعين من الاستعارة؛ إحداهما تصريحية، و الثانية مكنية على الرغم من أنّ لفظ الاستعارة غير وارد في النّص و إنما يفهم مرادُه من فحوى الكلام و مضمونه.

ج – الاستعارة المجرّدة و المرشّحة:

مرّ في حديثنا أنّ الزمخشري أشار إلى الاستعارة الواردة في قوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، فما ربحتْ تجارتُهم ،و ما كانوا مهتدين)[140]، ثمّ زاد كلاماً حسناً ضمّنه تعليقاً على معنى الربح و التجارة في الآية، فقال: ((فإن قلت: هب أنّ شراء الضلالة بالهدى مجاز في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الرّبح و التجارة؛ كأن ثمّة مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذورة العليا؛ و هو أن تساق كلمة مساق المجاز ثُمّ تُقفّى بأشكال

---

(135) البقرة 250.

(136) الكشاف: 434/3. و صدر البيت: + كم امرئ كان في خَفْضٍ و في دَعَة + مشاهد الإنصاف: 14/4.

(137) الإسراء 24.

(138) الحجر 88.

(139) الكشاف: 357/2. و الإشارة إلىبيت المعلّقة الذي ورد كثيراً في مباحث النقاد و البلاغيين، و هو قوله:

و غداة ريح قد وزعْتُ و قِرَّةٍ قد أصبحتْ بيد الشّمالِ زِمامُها

ينظر شرح المعلقات السبع للزّوزني: 158، و كتاب الحروف لابن السكّيت: 97 و دلائل الإعجاز: 295.

(140) البقرة 16.

لها، و أخوات إذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة، و أكثرماء و رونقاً، و هو المجاز المرشّح.

و ذلك نحو قول العرب في البليدِ: كأنَّ أُذُني قلبه خطلا[141]، و إن جعلوه كالحمار، ثمّ رشَّحوا ذلك رَوْماً لتحقيق البلادة، فادّعوا لقلبه أذنين، و ادّعوا لهما الخطل؛ ليمثّلوا البلادة تمثيلاً يُلحقها ببلادة الحمار مشاهَدة و معايَنة.

و نحوه:

و لمّا رأيتُ النّسر عزَّ ابنَ دأيةٍ   و عشَّشَ في وَكْرَيْه، جاش له صدري[142]

لما شبّه الشَّيْبَ بالنّسر و الشّعر الفاحم بالغراب أتبعه ذكر التعشيش و الوكر. و نحو قول بعض فتّاكِهم في أمِّه:

فَمَا أُمُّ الرُدَيْنِ و إن أدلَّتْ   بعالمةٍ بأخلاق الكرام

إذا الشيطان قصَّع في قفاها   تَنَفَّقْناه بالحبل التُّؤامِ[143]

أي إذا دخل الشيطان في قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبل المثنى المحكم؛ يريد إذا حَرَدت و أساءت اجتهدنا في إزالة غضبها، و إماطة ما يسوء من خلُقها. استعار التقصيع أولاً، ثمّ ضمّ إليه التنفّق، ثمّ الحبل التوأم.

فكذلك لمّا ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله، و يؤاخيه، و ما يكمل و يتمّ بانضمامه إليه، تمثيلاً لخسارهم و تصويراً لحقيقته))[144].

فالزمخشري، في هذا النصّ، يضع أمام البلاغيين و أصحاب الصنعة قاعدة مُؤدّاها أنَّ الاستعارة قد تُرشَّح؛ أي تُدعّم و تقوّى بما يلائم اللفظ المستعار لتكتمل الصورة البلاغية في الأذهان. فمن توابع البيع و الشراء الربح و الخسارة؛ و لذلك لمّا ذكر الاشتراء شُفعَ و أُردِفَ بما يلائمه، و يشاكِله و يُرشِّحه.

---

[141] قال ابن منظور: ((الخَطَل: خفّة و سرعة... و الخاطل: الأحمق العجِلُ ... و الخَطَل: الطول و الاضطراب، يكون ذلك في الإنسان و الفرس و الرّمح ... و رجل خطِل القوائم: طويلها. و أُذُنٌ خطلاء بيّنةُ الخَطَل: طويلة مضطربة مسترخية)) اللسان: 1202/2 – 1203.

[142] ينظر التفسير الكبير: 72/2. و ينظر مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف: 40/4.وابن دأية :الغراب،وإنّما((سمّي بذلك لأنّه يقع على دأية البعير الدبِر فينقرها)).ينظر اللسان:1314/2.وفيه(حاشت له نفسي).

[143] ينظر مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف: 109/4.

[144] الكشاف: 37/1. و ينظر التصوير البياني: 305.

و من المجاز المرشّح قوله تعالى: (مثلُهم كمثل الذي استوقد ناراً ،فلمّا أضاءت ما حوله ذهبَ ا للهُ بنورهم)[145]. فقد حمل الزمخشري النار، في أحد الوجوه التي قدَّمها، على أنّها نارٌ مجازية كنار الفتنة و العداوة للإسلام مستأنساً في ذلك بقوله تعالى: (كلّما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها ا لله)[146].

و قادهُ هذا التأويل إلى توقّع سؤال يُستفسَرُ فيه عن صحّة وصف النار المجازية بإضاءة ما حولها، فقال: ((هو خارجٌ على طريقة المجاز المرشّح فأَحْسِن تَدبُّره))[147]. و مُرادُ الزّمخشري أنه لّما ذُكِرت النار أُردفَتْ بما يُلائِمها، و هو الضوء الذي تَنشرُه؛ فكان ذلك أبلغ في وصف حال المنافقين.

و جوّزَ في قوله تعالى: (و اعتصموا بحبل ا لله جميعاً و لا تَفرَّقوا)[148] أن يكون الحبل من قبيل الاستعارة المرشَّحة؛ فقال: ((... و أن يكون الحبل استعارة لعهده و الاعتصام لِوُثوقه بالعهد، أو ترشيحاً لاستعارة الحبل بما يناسبُه))[149].

و من صور الاستعارة المرشَّحة في الكشاف قوله تعالى: (أَمَّن أَسَّسَ بنيانَه على شفا جرفٍ هارٍ، فانهارَ به في نار جهنّم)[150]، فعَلّقَ الزمخشري على هذه الصورة البلاغية قائلاً: ((فإن قلت: فما معنى قوله (فانهار به في نار جهنم)؟ قلت: لّما جعل الجرف الهائر مجازاً على الباطل قيل: فانهار به في نار جهنم على معنى فطاح به الباطل في جهنم، إلاّ أنّه رشّح المجاز؛ فجيء بلفظ الانهيار الذي هو للجرف))[151].

و يُصَادفُنا في تحليل الزمخشري قوله تعالى: (فأذاقها ا للهُ لباسَ الجوع و الخوف)[152] كلامٌ جمع فيه بين التجريد و الترشيح؛ إذ يُنظر تارة إلى المستعار له (المشبّه)، و تارة إلى المستعار (المشبّه به) فيؤتى لكل واحد بما يشاكله و يلائمه.

---

(145) البقرة 17.

(146) المائدة 64.

(147) الكشاف: 39/1.

(148) آل عمران 103.

(149) الكشاف: 206/1.

(150) التوبة 109.

(151) الكشاف: 173/2. و ينظر التصوير البياني: 312.

(152) النحل 112.

يقولُ الزّمخشري: ((و لهم في نحو هذا طريقان لا بدّ من الإحاطة بهما؛ فإنّ الاستنكار لا يقع إلاّ لمن فقدهما. **أحدهما** أن ينظروا إلى المستعار له كما نظر إليه ههنا، و نحوه قول كثير:

غَمْرُ الرداء إذا تبسَّم ضاحكاً غَلِقت لضحكته رقابُ المال[153]

استعارة الرداءِ للمعروف؛ لأنّه يصون عِرض صاحبه صون الرداء لما يُلْقى عليه. و وصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف و النوال لا صفة الرداء؛ نظر إلى المستعار له.

و الثاني أن ينظروا فيه إلى المستعار كقوله:

ينازعني ردائي عبدُ عَمْرٍو رويدك ياأخا عمرو بن بكرِ

لي الشطرُ الذي مَلَكتْ يميني و دونك فاعتجرْ منه بشطرِ[154]

أراد بردائه سيفه ثم قال: فاعتجر منه بشطرٍ؛ فنظر إلى المستعار في لفظ الاعتجار. و لو نظر إليه فيما نحن فيه لقيل: فكساهم لباس الجوع و الخوف، و لقال كُثَيِّر: ضافي الرداء إذا تبسم ضاحكاً))[155].

فقد جيء في الآية بما يناسب التغشّي و هو الإذاقة[156]، و نُظِر في قول كثيّر إلى المستعار له فجيء له بما يناسبه و هو الغَمْر، و نُظِر في قول الآخر إلى لفظ المستعار (المشبّه به) و هو الرداء فجيء له بما يناسبه و هو الاعتجار. و لو نظر في الآية، و في بيت كثيّر إلى لفظ المستعار لقيل: فكساهم لباس الجوع و الخوف، و ضافي الرداء حتى يناسب المعروف.

د – الاستعارة الأصلية و التبعية:

جاء في كلام الزمخشري أنّ الاستعارة تقع في ((الأسماء و الصفات و الأفعال جميعاً؛ تقول رأيت ليوثاً، و لقيتُ صُمّاً عن الخير، و دجا الإسلام و أضاء الحقّ))[157].وقد تفرّع عن هذا الكلام

---

[153] ديوان كثير: تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة– بيروت، 1391 هـ – 1971 م، د ط، ص: 288. قال ابن منظور: ((و رجلٌ غَلِقٌ: سيء الخلق. قال الليث: يقال احتدَّ فلانٌ فغلِقَ في حدّته، أي نشِبَ ... الغِلقُ الكثير الغضب)). اللسان: 3284/4.

[154] ينظر الإيضاح: 308 و مشاهد الإنصاف: 50/4. قال ابن منظور: ((و عجر عليه بالسيف شدّ عليه ... و المِعجر و العِجار: ثوبٌ تلّفه المرأة على استدارة رأسها، ثم تَجَلْبَبُ فوقه بجلبابها، و الجمع المعاجر، و منه أُخِذ الاعتجار، و هو لَيُّ الثوب على الرأس من غير إدارةٍ تحت الحنك)) اللسان 2815/4.

[155] الكشاف: 347/2 – 348. و ينظر التصوير البياني: 214 – 215.

[156] يفهم من حديث الزّمخشري أنّ إيقاع الإذاقة، التي جَرَتْ في الاستعمال مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا و الشدائد، على لباس الجوع و الخَوْف من قبيل الاستعارة المكنية؛ لأنه لمّا ((وقع عبارة عما يُغشى منهما و يلابس فكأنه قيل: فأذاقهم ما غشيهم من الجوع و الخوف)). الكشاف: 346/2.

[157] الكشاف: 173/2. و الواقع أنّ الزمخشري لا يبتعدُ عما قاله عبدُ القاهر في أسرار البلاغة من أنّ اللفظة المستعارة ((لا تخلو من أن تكون اسماً أو صفة أو فعلاً)) ص 209.

حديثُ البلاغيين المتأخّرين عن الاستعارة الأصلية و التبعية[158] .

و إذا كان الزمخشري لم يذكر المصطلحين صراحـة، فإنّـه كـان يُجـري الاسـتعارة تـارة في الاسم، و تارة في الفعـل. و مـن شـواهد الاسـتعارة الأصليـة (المجراة في الأسمـاء) قولـه تعـالى: (في قُلُوبهم مرضٌ فزادهم ا للهُ مرضاً)[159].

قال الزَّمخشري، بعْد أنْ ذكر أنّه يمكن حمل المـرض عـلى الحقيقـة بمعنـى الألم: ((و المجاز أنْ يستعار لبعض أعراض القلب كسوء المعتقد، و الغِلّ، و الحسد، و الميل إلى المعاصي و العزم عليهـا، و استشعار الهوى، و الجـبن و الضعـف و غـير ذلـك ممّـا هـو فسـاد و آفـة شـبيهة بـالمرض، كمـا استعيرت الصحّةُ و السلامة في نقائض ذلك))[160].

و مـن صُورِهـا قولـه تعـالى: (و أَطيعـوا ا اللهَ و رسـولَه و لا تَنَــازعوا فتفشـلوا و تذهــب ريحُكُم)[161] . فالريح في الآية بمعنى الدولة التي ((شُبِّهتِ في نفوذ أمِرها و تَمَشِّيه بالريح و هبوبهـا، فقيل هبّت رياح فلان إذا دالت له الدولةُ و نفذ أمرُه))[162].

و اللفظة المستعارة في قوله تعالى: (و تـودُّون أنّ غـيرَ ذاتِ الشـوكةِ تكـونُ لكـم)[163] هـي الشوكة؛ أي الحدّة ((مستعارة منْ واحدة الشـوك. و يقـالُ: شـوك القنـا لشـباها، و منهـا قولهـم: شائك السلاح))[164].

و الاستعارة واقعة في لفظة الجناح في قوله تعالى: (و اضمُم إليك جناحَك من الرَّهْــب)[165] كما يؤكّد ذلك بقوله: ((استعارة من فعل الطائر؛ لأنّه إذا خاف نشر جناحيـه و أرخاهمـا، و إلاّ فجناحاه مضمومان إليه مشمّران))[166].

---

(158) قال القزويني في حديثه عن أقسام الاستعارة: ((و أما باعتبار اللفظ فقسْمان: لأنّـه إن كـان اسـم جنـس فأصليـة كأسـد و قتْـل. و إلاّ فتبعية كالأفعال و الصفات المشتقّة منها، و الحروف)) الإيضاح: 304، و ينظر شرح التخليص: 140 - 144.

(159) البقرة 10.

(160) الكشاف: 32/1.

(161) الأنفال 46.

(162) الكشاف: 129/2.

(163) الأنفال 7.

(164) الكشاف: 115/2.

(165) القصص 32.

(166) الكشاف: 166/3.

و من صُورِها قولهُ تعالى: (لِتُخرجَ الناسَ من الظلمات إلى النور)[167] فقد استعير الظلماتُ و النور للضّلال و الهُدَى، كما يذكر الزمخشري[168].

و قد أوقع الاستعارة في لفظة الشيب في قوله تعالى: (و اشتعل الرأسُ شيباً)[169] و قال: ((شُبِّه الشيب بشُوَاظ النّار في بياضه، و إنارته، و انتشاره في الشعر و فُشُوّه فيه، و أخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار، ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة))[170].

و من أمثلة الاستعارة التبعية (المجراة في الأفعال) قولهُ تعالى: (لِيَهلِك من هَلَكَ عن بيِّنة و يحيا من حَيِيَ عن بيِّنة)[171]. فقد استعير الهلاك و الحياة ((للكفر و الإسلام؛ أي ليصْدُر كفرُ من كفر عن وضوح بيّنة، لا عن مخالجة شبهة حتى لا تبقى له على ا لله حجّة، و يصْدُرَ إسلام من أسلم أيضا عن يقين و علم بأنّه دين الحقّ الذي يجب الدخول فيه و التمسّك به))[172].

و ا ستعير الفتحُ في قوله تعالى: (مايفتح ا للهُ للنّاس منْ رحمةٍ فلا ممسكَ لها ،و ما يُمسكْ فلا مُرسِلَ له من بعده)[173] للإطلاق و الإرسال. يقول الزّمخشري: ((ألا ترى إلى قوله: فلا مرسل له من بعده مكان لا فاتح له؛ يعني أيّ شيء يطلق ا لله من رحمة؛ أي مِن نعمة رزق، أو مطر، أو صحّة أو غير ذلك من صنوف نَعْمائه التي لا يحاط بها))[174].

و الاستعارة في قوله تعالى: (و آيةٌ لهم الليلُ نسلَخُ منه النهار)[175] واقعةٌ في الفعل (سلخ) الذي يستحضر به السامع صورة سلخ الشاة. يقول الزمخشري: ((سلخ جلدَ الشاة إذا كشَطَه عنها و أزاله، و منه سلخُ الحيَّةِ لِخرْشَائها؛ فاستعير لإزالة الضوء، و كشفه عن مكان الليل و ملقى ظله))[176].

---

(167) إبراهيم 1.

(168) ينظر الكشاف: 292/2.

(169) مريم 4.

(170) الكشاف: 405/2.

(171) الأنفال 42.

(172) الكشاف: 128/2.

(173) فاطر 2.

(174) الكشاف: 267/3.

(175) يس 37.

(176) الكشاف: 286/3.

و هي واقعة في الفعل (سنفرغ) في قوله تعالى: (سَنفْرَغُ لكم أيّها الثَّقَلان)[177]، فيقول الزمخشري: ((سنفرغ: مستعار من قول الرجل لمن يتهدّده: سأفرغ لك؛ يريد سأتجرّد للإيقاع بك من كلّ ما يشغلني عنك، حتى لا يكون لي شُغل سواك))[178].

و من أوضح الشواهد في هذا الباب قوله تعالى: (و الله أنبتكم من الأرض نباتاً)[179]. فقد استعير الإنبات ((للإنشاء كما يقال: زرعك الله للخير. و كانت هذه الاستعارة أدلّ على الحدوث؛ لأنّهم إذا كانوا نباتاً كانوا مُحدثين لا محالة حدوث النبات))[180].

3 – الاستعارة و التمثيل:

تساءل عبد القاهر الجرجاني في صدْر حديثه عن الفرق بين الاستعارة و التمثيل عن حالهما و سبيلهما قائلاً: ((أهي هو على الإطلاق حتى لا فرق بين العبارتين، أم حدّها غير حدّه إلاّ أنّها تتضمّنه و تتصل به))[181]. و قد دعاهُ ذلك إلى أن يُفرد جملة من القول في أحوالهما.

و يمكننا أن نستأنس بحديثه الذي يضع بين أيدينا بعض خيوط المسألة. فقد ذكر أن حَدَّ الاستعارة أنْ ((يكون اللفظ اللغوي أصل ثم ينقل عن ذلك الأصل على الشرط المتقدِّم. و هذا الحد لا يجيء في معنى التمثيل الذي تقدّم من أنّ الأصل في كونه مثلاً و تمثيلاً هو التشبيه المنتزع من مجموع أمور، و الذي لا يُحصِّلُهُ لك إلا جملة من الكلام أو أكثر؛ لأنّك قد تجدُ الألفاظ في الجمل التي يُعقد منها جارية على أصولها و حقائقها في اللغة))[182].

و الواقع أنّ عبد القاهر، كما سلف في حديثنا عن التمثيل في الفصل الذي خصّصناه لفنّ التشبيه، يؤكّد أنّ شرط التمثيل سواءُ أكان من التشبيه أو الاستعارة هو وجه الشبه بين الطرفين. يقول موضحاً ذلك: ((فإن كان الشبه بين المستعار منه و المستعار له من المحسوس، و الغرائز، و الطباع و ما يجري مجراها من الأوصاف المعروفة كان حقّها – أي الاستعارة – أن يقال إنّها

---

(177) الرّحمن 31

(178) الكشاف: 52/4.

(179) نوح 17.

(180) الكشاف: 143/4.

(181) أسرار البلاغة: 207. و قال أيضاً: ((أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه، و نمط من التمثيل))، ص 15.

(182) أسرار البلاغة: 207. و قال في موضع آخر: ((اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفاً تدلّ الشواهد على أنّه اختصّ به حين وضع، ثمّ يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في ذلك الأصل، و ينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية)) ص 22.

تتضمّن التشبيه، و لا يقال إنّ فيها تمثيلاً و ضرب مثل. و إذا كان الشبه عقلياً جاز إطلاق التمثيل فيها، و أن يقال ضُرب الاسم مثلاً لكذا كقولنا ضرب النور للقرآن، و الحياة مثلاً للعلم))[183].

و لم نجد في كلام الزمخشري مثل هذا الشرط الذي وضعه عبد القاهر. و لعلّنا لا نبعد حين نقول إنّ التمثيل الاستعاري عنده يقوم على المقابلة بين حالين أو صورتين، كما كان ذلك في التّمثيل القائم على التشبيه. و يؤكّد ذلك قوله إنّ حال النّاس يوم يُعرضون على ربهم يوم القيامة في قوله تعالى: (و عُرضوا على ربّك صفًّا)[184] قد شبّهت ((بحال الجند المعروضين على السلطان... مصطفّين ظاهرين، يرى جماعتَهم كما يرى كلَّ واحد، لا يحجُب أحدٌ أحداً))[185].

و كذلك نصُّه في قوْله تعالى: (فظنّ أنْ لن نقدرَ عليه)[186] على أنَّ هُناك مماثلة بين حالين؛ إذ يقول: ((و أن يكون من باب التمثيل؛ بمعنى فكانت حاله ممثَّلةً بحال من ظَنَّ أن لن نقدر عليه في مراغمته قومَه من غير انتظار لأمر ا لله))[187].

و ممّا يدعِّم ما نذهب إليه أيضاً قوله تعالى: (إنّا عرضنا الأمانةَ على السموات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها، و أَشفقْنَ منها، و حملها الإنسانُ)[188]. فقد ذكر أنّ عرض الأمانة على الجمادات و إباؤُها و إشفَاقُها مجاز، و هو وارد على سنن العرب، و أساليبهم في الكلام، نحو قولهم: لو قيل للشحم أين تذهب لقال أُسوِّي العوج.

و قد جاء حديثهُ على طريقة السؤال و الجواب، كدأبه في منهجه التحليلي، حين قال: ((فإن قلت: قد عُلِم وجه التمثيل في قولهم للذي لا يثبُتُ على رأي واحد: أراك تقدِّمُ رجلاً و تؤخِّرُ أخرى؛ لأنه مثّلت حالُه في تميّلِهِ، و ترجّحه بين الرأيين، و تركه المضيّ على أحدهما بحال من يتردّدُ في ذهابه فلا يجمع رجليه للمضيّ في وجهه. و كل واحد من الممثَّل و الممثَّل به شيء مستقيم داخل تحت الصحّة و المعرفة، و ليس كذلك ما في هذه الآية؛ فإنّ عرْض الأمانة على الجماد، و إباؤه و إشفاقه محال في نفسه غير مستقيم، فكيف صحّ بناء التمثيل على المحال، و ما مثال هذا إلا أن تشبّه شيئًا و المشبه به غير معقول؟ قلت: الممثّل به في الآية، و في قولهم: لوقيل

---

(183) أسرار البلاغة: 208.

(184) الكهف 48.

(185) الكشاف: 392/2.

(186) الأنبياء 87.

(187) الكشاف: 19/3.

(188) الأحزاب 72.

للشحم أين تذهب و في نظائره مفروض، و المفروضات تُتَخيَّـل في الذهـن كمـا المحقّقـات. مُثِّلـتْ حالُ التكليف في صعوبته و ثقل محمله بحاله المفروضة))[189].

و أوّل ما يستوقف الزمخشري من صور التركيب الاستعاري الوارد على سبيل التمثيل قولـه تعالى: (ختم ا للهُ على قلوبِهم و على سمعِهم، و على أبصارِهم غشـاوةٌ)[190]. فقـد أجـاز أن يكـون الختم من قبيل الاستعارة المفـردة أو التمثيليـة لقولـه: ((فـإن قلـت: مـا معنـى الختـم على القلوب و الأسماع و تغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم و لا تغشية، و إنمـا هـو مـن بـاب المجاز. و يحتمـل أن يكون من كلا نوعيه؛ و هما الاستعارة و التمثيل. أمّا الاستعارة فأن تُجْعَل قُلوبُهم – لأنّ الحقّ لا ينفذ فيها، و لا يَخْلُص إلى ضمائرها من قِبَل إعراضهم عنه، و استكبارهـم عن قبولـه و اعتقـاده، و أسماعهم لأنّها تمجّه، و تَنْبُو عن الإصغاء إليه، و تعاف استماعه – كأنّها مسـتوثق منهـا بـالختم، و أبصارهم – لأنهـا لا تجتلي آيـات ا لله المعروضـة و دلائلـه المنصوبـة كمـا تجتليهـا أعـين المعتـبرين المستبصرين – كأنّما غُطِّيّ عليها، و حُجِبت و حيل بينها و بين الإدراك.

و أمّا التمثيل فأن تمثّل – حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية الـتي كُلِّفوهـا و خلقـوا من أجلها – بأشياء ضرب حجاب بينها و بين الاستنفاع بها بالختم و التغطية))[191]. و واضح من هذا الكلام أنّ الزمخشري يجعل حال المختوم على قلوبهم، و أسماعهم و المغشاة أبصارهم كحـال المضروب عليهم حجابٌ لا يرون ما خلفه، و لا يستنفعون بما وراءه من خير.

و يتأكّد هذا المعنى أيضا في قوله تعالى: (و اعتصموا بحبلِ ا للهِ جميعاً و لا تفرّقـوا)[192]؛ إذ يحمل الاعتصام على الاستعارة و التمثيل جميعاً قـائلاً: ((قولهـم: اعتصمـت بحبلـه يجوز أنْ يكـون تمثيلاً لاستظهاره به، ووثوقه بحمايته بامتساك المتدلّي من مكان مرتفع بحبل و ثيق يأمن انقطاعه، و أن يكون الحبل استعارة لعهده و الاعتصام لوثوقه بالعهد))[193]. فهـو يجعـل صـورة المعتصـم بـا لله و المستعين به كصورة المتدلّي منْ مكان مرتفع، و هو مشدود إلى حبل، وواثق مـن النجـاة وعـدم انقطاع الحبل.

---

(189) الكشاف: 3/249 – 250.

(190) البقرة 7.

(191) الكشاف: 1/26.

(192) آل عمران 103.

(193) الكشاف: 1/206.

و أَخْذُ الأرض زخرفَها و زينتها في قوله تعالى: (حتّى إذا أخذت الأرضُ زخرفَها و ازّينَت)[194] من قبيل الاستعارة التمثيلية كما يقول: ((جعلت الأرض آخذة زُخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كلّ لون، فاكتستها و تزيّنت بغيرها من ألوان الزين))[195].

و من صور الاستعارة التمثيلية قوله تعالى: (و إنْ من شيء إلا عندنا خزائنه)[196]. فقد قال الزّمخشري أنَّ ذكرَ ((الخزائن تمثيل، و المعنى: و ما من شيءٍ ينتفع به العباد إلا و نحن قادرون على إيجاده، و تكوينه و الإنعام به. و ما نعطيه إلا بمقدار معلوم نعلم أنه مصلحة له؛ فضربَ الخزائن مثلاً لاقتداره على كلّ مقدور))[197]. و ذكره للمثل، ههنا، يؤكّد ما ذهبنا إليه، في الفصل الأول، من أنّ المثل عنده يشمُلُ كلّ صور البيان.

و من صُورِها أيضاً قولُ تعالى: (إنّ أنْكر الأصواتِ لصوتُ الحمير)[198] الذي يقولُ الزمخشري بصدده ((فتشبيه الرافعين أصواتهم بالحمير، و تمثيل أصواتهم بالنُّهاق، ثمّ إخلاء الكلام منْ لفظ التشبيه، و إخراجه مخرج الاستعارة - و إن جعلوا حميراً و صوتهم نهاقاً - مبالغَةٌ شديدة في الذمّ و التهجين، و إفراطٌ في التثبيط عن رفع الصوت و تنبيهٌ على أنّه من كراهة الله بمكان))[199].

و هكذا يتّضح لنا من تحليلات الزمخشري أنّه أخذ التمثيل الاستعاري أخذاً رفيقاً، دون النظر إلى العلاقة بين المستعار و المستعار له، كيف ما كانت حسّية أو عقلية، مُحافظاً بذلك على نظرته الأولى للتمثيل المقترن بالتشبيه. و هي النظرة المستأنسة بالدّلالة اللغوية لكلمة التمثيل، مثلما وضّحنا في الفصل الأول.

4 - استعارة الألفاظ:

جعلَ عبد القاهر الجرجاني الاستعارة قسمين: قِسمٌ يكونُ فيه لنقل اللفظ عن أصله فائدة، و قسم يفتقر إلى ذلك. و قال بشأنِ القسم الثاني إنّه قصير الباع و قليل الاتساع، و أنّ المراد منه

---

(194) يونس 24.

(195) الكشاف: 187/2.

(196) الحجر 21.

(197) الكشاف: 312/2.

(198) لقمان 19.

(199) الكشاف: 214/3. و ينظر أيضاً هود 56/2: 222، و الأنبياء 48/3: 13، و يس 82/3: 294، و الصافات: 177/3: 314 و ص 23/3: 324.

التوسّع في أوضاع اللغة ((و التنوّق في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها، كوضعهم للعضو الواحد أساميَ كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان، نحو وضع الشفة للإنسان، و المِشْفر للبعير، و الجَحْلفة للفرس و ماشاكل ذلك من فروق ربّما وجدت في غير لغة العرب و ربما لم توجد. فإذا استعمل الشاعر شيئًا منها في غير الجنس الذي وضع له فقد استعاره منه، و نقله عن أصله وجاز به موضعه))[200].

و من ذلك استعارة الجحفل للإبل في قول الشاعر[201]:

تسمَعُ للماءِ كصوتِ المِسحَلِ بين وريدِها و بين الجَحفلِ

و استعارة الشفتين للفرس في قول الآخر[202]:

فبتنا جلوساً لَدى مُهرنا ننزِعُ من شفتيه الصُّفارا

و قد علّق عبد القاهر على هذا النقل بقوله: ((فهذا و نحوه لا يفيدك شيئًا لو لزمت الأصلي لم يحصل لك. فلا فرق من جهة المعنى بين قوله: من شفتيه، و قوله من جحفلتيه لو قاله. و إنما يُعطيكَ كلا الاسمين العضوَ المعلوم فحسب))[203].

و قد قال الزمخشري كلاماً قريباً من هذا في شرحه لدلالة المشي في قوله تعالى: (و الله خلَقَ كلَّ دابة من ماءٍ؛ فمنهم من يمشي على بطنِه، و منهم من يمشي على رجلين، و منهم من يمشي على أربَعٍ)[204]، إلاّ أنّه ذكر أنّ النقل الدلالي واردٌ على سبيل المشاكلة و المناسبة لَمّا قال: ((فإن قلت: لم سُمِّيَ الزحف على البطن مشيًا؟ قلتُ: على سبيل الاستعارة؛ كما قالوا في الأمر المستمرّ قد مشى الأمر، و يقال فلان لا يتمشّى له أمرُهُ. و نحوه استعارة الشفة مكان الجحلفة و المِشفَر مكان الشفة و نحو ذلك. أو على طريق المشاكلة لذكر الزاحف مع الماشي))[205].

(200) أسرار البلاغة: 22.

(201) البيت غير منسوب في أسرار البلاغة: 23. و قد أورد ابن منظور أكثر من عشرة معاني للفظة (المِسْحَل) ؛ وأنسبُها لسياق البيت: فمُ المَزادة. ينظر اللسان: 1958/3.

(202) البيت غير منسوب في أسرار البلاغة: 23.

(203) أسرار البلاغة: 22 – 23.

(204) النور 45.

(205) الكشاف: 80/3.

و في قوله تعالى: (و العادياتِ ضبحاً)[206] – بتفسير العاديات بالإبل في رواية علي بن أبي طالب – قال الزمخشري: ((فإن صحَّت الرواية فقد استعير الضبح للإبل كما استعير المشافر و الحافر للإنسان، و الشفتان للمُهر و ما أشبه ذلك. و قيل الضّبح لا يكون إلاّ للفرس، و الكلب و الثعلب))[207].

و من الضّروري أنْ نذكر، ههنا، أنّ الزّمخشري قد أشار إلى أنّ الاستعارة تقع في اللفظ و المعنى؛ أي أنَّ اللفظ يستعار بدون دلالته المعنوية كاستعارة لفظ الطلع المعروف للنخلة لشجرة الزقوم في قوله تعالى: (طلعُها كأنّه رؤوسُ الشياطين)[208]. قال الزمخشري: ((و الطلع للنخلة فاستعير لما طلع منْ شَجرة الزقوم من حملها، إمّا استعارة لفظية أو معنوية))[209].

و قد ورد في الكشاف كثيرٌ من صور نقل الألفاظ عن دلالاتها و أصل وضعها، غير أنّنا نلمس في تعليقات الزّمخشري و تحليلاته ميلاً إلى محاولة التماس الفائدة من تبادل المواقع بين الألفاظ. فالفَوْرُ في قوله تعالى: (و يأتوكم من فورهم)[210] إنّما استعير للسرعة يقولُ الزمخشري: ((و هو مصدر من فارت القدر إذا غلت، فاستعير للسرعة، ثم سُمِّيت به الحالة التي لا رَيْثَ فيها، و لا تعريج على شيء من صاحبها؛ فقيل: خرج من فوره، كما تقول من ساعته لم يلبث))[211].

فلفظة الفور، ههنا، اكتسبت دلالة جديدة، و استقرت على معنى السّرعة، حتّى لَيُظَنَّ أنّها دلالتها الأصلية، فأصبحنا نقول: قفل من غزوته، و خرج من فوره إلى غزوة أخرى، و رجع فلان من فوره. و منه قول أبي حنيفة: الأمرُ على الفور لا على التراخي[212].

و كذلك الإملاء في قوله تعالى: (و لا يَحسبَنَّ الذين كفروا أنّما نُملي لهم خيرٌ لأنفسهم)[213]، فإنّما استعير للتخلية لقول الزمخشري: ((و الإملاء لهم تخليتهم و شأنهم؛ مستعار من أملى لفرسه إذا أرخى له الطِّوَل ليرعى كيف شاء))[214].

---

(206) العاديات 1.

(207) الكشاف: 229/4.

(208) الصافات 65.

(209) الكشاف: 302/3.

(210) آل عمران 125. و سياق الآية (بلى إنْ تصبروا و تتّقوا و يأتوكم من فورهم هذا، يُمددكم ربُّكم بخمسةِ آلافٍ من الملائكة مسوِّمين).

(211) الكشاف: 215/1.

(212) الكشاف: 215/1.

(213) آل عمران 178.

(214) الكشاف: 232/1.

و الكلالة في قوله تعالى: (و إن كان رجلٌ يُورَث كلالةً)[215] مصدر لمعنى الكلال، و هو ذهابُ ((القوة من الإعياء، قال الأعشى[216]:

+ فآليت لا أرثى لها من كلالة +

فاستعير للقرابة من غير جهة الولد و الوالد؛ لأنّها، بالإضافة إلى أنّ قرابتهما كآلة، ضعيفة))[217]. و قد استقرّت دلالة الكلالة في المعنى الذي نقلت إليه[218].

و أصل العنت في قوله تعالى: (ذلك لمن خشِي العَنَت منكم)[219] هو انكسار ((العظم بعد الجبر، فاستعير لكلّ مشقّة و ضرر))[220]. و ههنا أيضاً أخذت الكلمة دلالتها الجديدة[221].

و الاستنباط في قوله تعالى: (لعَلِمَه الذين يستنبطونه)[222] مشتقّ من النبط و هو الماءُ الذي يخرج من ((البئر أوّل ما يُحفر، و إنباطه و استنباطه إخراجه و استخراجه؛ فاستعير لما يستخرجه الرجلُ بفضل ذهنه من المعاني و التدابير فيما يعضل و يهمّ))[223].

و من أظهر ما استقرّت فيه الألفاظ في دلالاتها الجديدة ما جاء في قوله تعالى: (لسانُ الذي يُلحِدون إليه أعجمي، و هذا لسانٌ عربيٌّ مبين)[224]. فقد نظر الزمخشري إلى دلالة الفعل (يلحدون) و شرحها قائلاً: ((يقالُ ألحد القبر و لحده، و هو ملحد و ملحود إذا أمال حَفْرَه عن الاستقامة فحفر في شقّ منه، ثمّ استعير لكلّ إمالة عن الاستقامة فقالوا: ألحد فلان في قوله، و ألحد في دينه. و منه الملحد؛ لأنه أمال مذهبه عن الأديان كلّها، لم يمله عن دين إلى دين))[225].

---

(215) النّساء 12.

(216) الديوان: 46. و عجز البيت:

+ و لا من حَفًى حتى تزورَ محمدا +. و الحَفا: رقّة القدم و الخفِّ و الحافر. ينظر اللسان: 935/2.

(217) الكشاف: 255/1.

(218) قال ابن منظور: ((الكلالة: الرجل الّذي لا ولد له و لا والدَ)). اللسان: 3918/5.

(219) النساء 25.

(220) الكشاف: 263/1.

(221) جاء في اللسان: ((العَنَت: دخول المشقّة على الإنسان ... يقالُ: أَعْنَتَ فلاناً إعناتاً إذا أدخل عليه عنتاً، أيْ مشقّة)). 3120/4.

(222) النساء 83.

(223) الكشاف: 285/1.

(224) النحل 103.

(225) الكشاف: 344/2. و ينظر أيضاً سورة فصلت 40/3: 392.

و يكتسب الفعل (أكدى) في قوله تعالى: (و أعطى قليلاً و أكدى)[226] دلالة جديدة كما يشير الزّمخشري إلى ذلك في قوله: ((أكدى: قطع عطيَّته و أمسك، و أصلُه إكداء الحافر و هو أن تلقاه كُدية، و هي صلابة كالصخرة فيمسك عن الحفر.و نحوه أجبل الحافر ثمّ استعير فقيل أجبل الشاعر إذا أفحم))[227].

و قد ذكر الزّمخشري أنّ (هنا) و (ثَمَّ) و (حيث) قد تستعار للزمان كما في قوله تعالى: (هنالك دعا زكريا ربَّه)[228]. قال: ((هنالك: في ذلك المكان حيث هو قاعد عند مريم في المحراب، أو في ذلك الوقت؛ فقد يستعار هنا و ثَمّ و حيث للزّمان))[229].

و قوله تعالى: (هُنالك تبلو كلُّ نفسٍ ما أسلَفَتْ)[230] . فقد ذكر الزّمخشري أنّ (هنالك) قد تكون بمعنى: في ذلك الوقت ((على استعارة اسم المكان للزمان))[231].

و قوله تعالى(و خسِرَ هُنالك الكافرون)[232] قال فيه: ((هنالك: مكان مُستعار للزمان؛ أي و خسروا وقت رؤية البأس. و كذلك قوله (و خسر هنالك المبطلون)[233] بعد قوله (فإذا جاء أمرُ ا لله قُضِيَ بالحقِّ)؛ أي خسروا وقت مجيء أمر ا لله أو وقت القضاء بالحقّ))[234].

5 – استعارة الحروف:

أشار الزمخشري في الكشاف إلى كثير من صور الاستعارة في الحروف. و قد ذهب الدكتور أبو موسى إلى أنّ الزمخشري كان من أوائل منْ أبرزوا هذا الفن[235]. و الحقّ أنّ هذا الموضوع لم يكن غفلاً في مصنّفات النحاة و اللغويين؛ فقد ورد فيها كثيرٌ من الإشارات إلى

---

(226) النّجم 34.

(227) الكشاف: 41/4. و ينظر أيضا المائدة: 1/35: 336، و المائدة 1/60: 384، و الأنعام 2/93: 28، و الأعراف 2/26: 64، و الأنفال 2/27: 122 و يوسف 2/44: 259، و الصافات 3/65: 302، و ص 3/24: 325، و نوح 4/7: 133، و الجن 4/8: 146. و تحليلات الزّمخشري في هذا الشأن قريبة من تعليق ابن جني على قول العرب: رفع عقيرته الذي نُسيَ استعمالهُ الأول، و هو أنّ رجلاً ((قُطِعَتْ إحدى رجليه فرفعها و وضعها على الأخرى، ثمّ نادى و صرخ بأعلى صوته، فقال الناس: رفع عقيرته؛ أي رجله المعقورة)). الخصائص: 238/1.

(228) آل عمران 38.

(229) الكشاف: 188/1.

(230) يونس 30.

(231) الكشاف: 189/2.

(232) غافر 85.

(233) غافر 78.

(234) الكشاف: 381/3.

(235) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 419.

تعاور الحروف لمواقعها[236] . إلاّ أنّ فضل الزمخشري، في اعتقادنا، يتمثّلُ في توسُّعه فيه، و النظر إليه نظرةً فنّيةً أدبيّة على شاكلة نظرِهِ إلى فـنّ الاستعارة[237].وقد شدّتْنا مباحث الزمخشري في هذا الباب؛ لما فيها من مقدرة على استنباط المعاني الإضافية، و استكناه ظلالها، و النظر إلى الدلالات الخفية التي تقتضيها سياقات الكلام، و أحواله و تصاريفه. و يظهر ذلك في تحليله دلالة (في) و معناها في قوله تعالى: (إنّا لنراك في سفاهة)[238] إذ قال: ((و جُعلَتِ السفاهة ظرفاً على طريق المجاز؛ أرادوا أنّه متمكّن فيها غير مُنفكٍّ عنها))[239].

و قوله تعالى: (و لأُصلِّبنّكُم في جذوعِ النخلِ)[240] الذي علّق فيه على دلالة (في) في هذا التركيب قائلاً: ((شبّه تمكّن المصلوب في الجذع بتمكُّن الشيء الموعى في وعائه؛ فلذلك قيل: في

---

[236] و كنّا قد استقصينا المسألة في جزء من بحثنا الذي تقدّمنا به لنيل شهادة الماجستير، و هو ظاهرة الفصل و الوصل بين النحو و البلاغة. و يكفي أن نذكر، ههنا أنّ (أو) في نظر بعض الكوفيين و معهم الأخفش و الجرمي و ابن جنّي، قد تأتي بمعنى الواو و قد استشهدوا لذلك بقوله تعالى (و لا على أنفسِكم أن تأكلوا من بيوتِكم، أو بيوتِ آبائِكم) النور 61، و قوله تعالى (و إنّا أو إياكم لعلى هُدًى) سبأ 24، و قول تَوبة بن الحُمَيِّر:

و قد زعمت ليلى بأنّي فاجرٌ لنفسي تقاها أو عليها فُجورُها. ينظر الأمالي الشجرية لابن الشجري، دار المعارف العثمانية 317/2، و الجنى الداني للمُرادي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، ط 2، دار الآفاق الجديدة – بيروت ص 230، و تأويل مشكل القرآن: 414، و الخصائص: 460/2، و شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي، تحقيق: عبد العزيز رباح و أحمد يوسف دقاق، ط 1، دار المأمون للتراث، مطبعة زيد بن ثابت – دمشق. 23/2.

[237] و من الضروري القول، ههنا، إنّ ابن جني نبّه في الفصل الذي أسماه: بابٌ في استعمالِ الحروف بعضِها مكان بعض ، على أنّه لا ينبغي النظر إلى المسألة بسذاجة. قال: ((هذا باب يتلقّاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصّنعة، و ما أبعد الصواب عنه و أوقفه دونه. و ذلك أنهم يقولون: إنّ (إلى) تكون بمعنى مع، و يحتجّون لذلك بقول الله سبحانه (مَنْ أنصاري إلى الله) أي مع الله. و يقولون إنّ (في) تكون بمعنى (على)، و يحتجّون بقوله – عزّ اسمه – (و لأُصَلّبنّكم في جذوع النخل) أي عليها ... و غير ذلك مما يوردونه.

و لسنا ندفع أن يكون ذلك كما قولوا؛ لكنّا نقولُ إنّه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه، و المسوِّغة له، فأما في كل موضع و على كل حال فلا)). الخصائص: 306/2 – 308.

كما نبّه في فصل آخر على أنّ الألفاظ قارة في مواضعها الأُوَل ما لم يدعُ داعٍ إلى الترك و التحوّل. و هو فصل أبدى فيه فهماً دقيقاً لخصائص العربية و أسرارها، و بيّن أنّ الفصْل في دلالة الألفاظ، و الحكم بنقلها عن مواضعها لا يسوغ ما لم يُنظر إلى أحوالها و سياقاتها. فقد ردّ قول الفراء بأنّ (أو) في بيت ذي الرّمة:

بَدَتْ مثل قرن الشمسِ في رونق الضحى و صورتها أو أنت في العين أملحُ

بمعنى بل، و قال إنّها باقية ((على بابها في الشكّ؛ ألا ترى أنّه لو أراد بها معنى بل، فقال: بل أنت في العين أملح لم يفِ بمعنى (أو) في الشكّ؛ لأنّه إذا قطع بيقين أنها في العين أملح كان في ذلك سرف منه و دعاء إلى التهمة في الإفراط له، و إذا أخرج الكلام مخرج الشك كان في صورة المقتصد غير المتحامل و لا المتعجرف. فكان أعذب للفظه، و أقرب إلى تقبُّل قوله)). ينظر الخصائص: 457/2 و ما بعدها.

[238] الأعراف 66.

[239] الكشاف: 69/2.

[240] طه 71.

جذوع النخل))[241]. و قد تساءل الدكتور أبو موسى عن موضع وقوع الاستعارة، أهي في الحرف أم في مدخوله؟ و فكّر طويلا في الأمر، كما قال، وقرّ رأيه على أنّ ((كلامَ الزمخشري يصحّ أن يستدلّ به على الوجهتين، و من الخطإِ أن يُحمل على وجهة دون أخرى))[242].

و نعتقد أنّ في كلام الدكتور أبي موسى نظراً؛ لأنّ الزمخشري قد وجّه عنايته إلى دلالة الحرف في قوله تعالى: (فالتقطه آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدُوّاً و حَزَناً)[243] قائلاً: ((اللام في (ليكون) هي لام كي التي معناها التعليل كقولك: جئتك لتكرمني سواءٌ بسواء، و لكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ لأنّه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أنْ يكون لهم عَدوّاً و حزناً، و لكن المحبة و التبنّي. غير أنَّ ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له، و ثمرته شُبِّه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، و هو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، و التأدّب الذي هو ثمرة الضرب في قولك: ضربته ليتأدّب. و تحريره أنّ هذه اللام حكمها حكم الأسد؛ حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يُستعار الأسد لِمَنْ يشبه الأسد))[244].

و واضح هنا اهتمام الزمخشري بوظيفة (اللام) و دلالتها المعنوية؛ فهي عنده مستعارة لتأدية معنى التعليل تأدية مجازية، تماماً كاستعارة الأسد أو البحر في قولنا: رأيتُ أسداً، و قولنا: جالست بحراً.

و تلقانا في الكشّاف شواهد عديدة لاهتمام الزّمخشري، و نظره في دلالات الحروف و جوانب الاستعارة فيها كقوله تعالى: (و كذلك نُصرِّف الآيات ،و ليقولوا دَرَستْ ،و لنُبيِّنَه لقومٍ يعلمون)[245] الذي يتناوله بطريقته المعهودة في السؤال و الجواب قائلاً: ((فإن قلت: أيّ فرق بين اللامين في (ليقولوا) و (لنبيِّنه)؟ قلت: الفرق بينهما أن الأولى مجاز و الثانية حقيقة؛ و ذلك أن الآيات صُرِفت للتَّبيين و لم تصرف ليقولوا درستْ. و لكن لأنّه حصل هذا القول بتصريف الآيات كما حصل التبيين شبّه به، فسيق مساقه و قيل (ليقولوا) كما قيل (لنبيّنه)))[246].

---

(241) الكشاف: 441/2.

(242) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 420. و ينظر التصوير البياني: 224.

(243) القصص 8.

(244) الكشاف: 157/3 – 158. و شبيهٌ به ما قاله بخصوص اللام المتصلة بالفعل (كفر) في قوله تعالى (ليكفروا بما آتينا هم) الروم 34. ينظر الكشاف: 204/3. و ينظر التصوير البياني: 224 – 225.

(245) الأنعام 105.

(246) الكشاف: 33/2.

و قد تستعار (ثُمَّ) للدلالة على التراخي في الأحوال، كما في قوله تعالى: (لكم فيها منافعُ إلى أجلٍ مسمّى، ثمّ مَحِلُّها إلى البيتِ العتيقِ)[247]. يقول الزّمخشري: ((و (ثمّ) للتراخي في الوقت فاستعيرت للتراخي في الأحوال. و المعْنى أنّ لكم في الهدايا منافع كثيرة في دنياكم و دينكم، و إنّما يعتدُّ ا للهُ بالمنافع الدينية))[248].

و قد تتبَّع الزمخشري مواقع (لعلّ) و دلالاتها في كثير من الآيات، مبيّناً أن معنى الترجّي يستعار للإرادة كما في قوله تعالى: (يا أيّها الناس اعبدوا ربَّكم الذي خلقكم و الذين من قبلكم، لعلّكم تتّقون)[249]. فقد وقف طويلاً عنْدَ معنى (لعلّ) في الآية و موقعها، و ذكر أنها لا تُفيد الرجاء في هذا السياق؛ لأنّ الرجاء ((لا يجوزُ على عالم الغيب و الشهادة، و حَمْلُه على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضاً. و لكنَّ (لعلّ) واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأنّ ا لله عزّ و جلّ خلق عباده ليتعبّدهم بالتكليف، و ركّب فيهم العقول و الشهوات، و أزاح العلة في إقدارِهم و تمكينهم، و هداهم النجدين، و وضع في أيديهم زمام الاختيار و أراد منهم الخير و التقوى؛ فهم في صورة المرجوّ منهم أن يتقوا ليترجّح أمرهم و هم مختارون بين الطاعة و العصيان، كما ترجّحت حال المرتجي بين أن يفعل و أن لا يفعل))[250]

و حرف الرّجاء في قوله تعالى (و ترى الفُلُك فيه مواخرَ ، لتَبتغوا من فضله و لعلّكم تشكرون)[251] مستعار لمعنى الإرادة كما قال: ((ألا ترى كيف سلك به مسلك لام التعليل كأنما قيل: لتبتغوا و لتشكروا))[252]. و كذلك في قوله تعالى: (إنّا جعلناه قرآناً عربياً لعلّكم تعقِلون)[253] يقول الزمخشري: ((و (لعلّ) مستعارٌ لمعنى الإرادة لتلاحظ معناها و معنى الترجّي؛ أي خلقناه عربيّاً غير عجمي إرادة أن تعقِلَه العرب، و لِئلاّ يقولوا لولا فصّلت آياتُه))[254].

---

(247) الحج 33.

(248) الكشاف: 33/3.

(249) البقرة 21.

(250) الكشاف: 45/1. و ينظر أيضا سورة البقرة 52/1: 69.

(251) فاطر 12.

(252) الكشاف: 271/3.

(253) الزخرف 3.

(254) الكشاف: 411/3. و قد رفض ابن المنير الاسكندري حمل (لعلّ) في هذه الآيات و أمثالها على الإرادة، و عدّ ذلك تأويلاً على مذهب المعتزلة في التحسين و التقبيح. ينظر هامش الكشاف: 69/1 و 170/3 و 411/3.

و قد حمل (لعلّ) في قوله تعالى: (بل هو الحقُّ من ربّك لتنذرَ قوماً ما أتاهم من نذير من قَبْلِك، لعلّهم يهتدون)[255] على الوجهين أيضاً حين قال: ((لعلّهم يهتدون: فيه وجهان؛ أنْ يكُون على الترجّي من رسول الله صلى الله عليه و سلّم كما كان (لعلّه يتذكّر)[256] على الترجّي من موسى و هارون، و أن يستعار لفظ الترجّي للإرادة))[257].

---

(255) السجدة 3.

(256) طه 44. و سياق الآية (فقولا له قولاً ليّناً لعلّه يتذكّرُ أو يخشى).

(257) الكشاف: 3/219. و ينظر أيضاً حمل الزمخشري لدلالة (لعلّ) على الإرادة في السور الآتية: آل عمران 1/153: 207، و الأعراف 2/158: 98، و الأنفال 2/26: 122، و يوسف 2/2: 240، و النور 3/27: 70، و القصص 3/43: 170 - 171، و الروم 3/41: 206، و الزخرف 3/48: 422، و الدخان 58/435 و الذاريات 4/49: 31.

القسم الثـــاني:

المجـــاز المـــــرسل

لا بدّ من القول إنّ مصطلح المجاز المرسل لم يكن معروفاً أو متداولاً على عهد الزمخشري، و لكنّ صوراً منه كانت مبثوثة و مبعثرة هنا و هناك في كتب النحاة و اللغويين، و لا سيما المهتمين بالأبحاث البلاغية و النقدية منذ عهد الجاحظ.

و إذا استعرضنا ماجاء في كتب المتأخرين نجد أنّ شواهدهم، و قواعدهم و مصطلحاتهم كلّها مستمدّة من إشارات المتقدّمين، و مباحثهم و اجتهادتهم.

و لن نضيف جديداً إذا قلنا: إنّ فضل المتأخرين يتمثّل في استفادتهم من جهود سابقيهم، و محاولتهم وضع قواعد لهذه العلوم التي ظلّت في معظمها تطبيقية، تلتصق بالنصوص و المعاني و تحيا فيها[1].

و من هنا فإنَّ الزّمخشري- الذي نعدّهُ من المدرسة الأدبية التي انكبّت على مواجهة النصوص، و محاورتها، و استجلاء دلالاتها و معانيها و مواطن الجمال فيها – قد وقف أمام كثير من صور المجاز المرسل يُحلّلها؛ و يكشف علاقاتها و ملابساتها التي تمكّنُ من التوسّع في الاستعمال.

و قد و جدنا أنّ مصطلح الملابسة و مشتقّاتها، و هي قرينةٌ من قرائن المجاز – سواء أكان مرسلاً أم عقلياً – قد تكرّرت بصورة لافتة في تفسير الزمخشري. و يظهر ذلك في تحليله قوله

---

(1) ميّز السيوطي بين طريقتين في تناول مسائل البلاغة عند القدماء: طريقةُ العرب البلغاء، و طريقة العجم و أهل الفلسفة. و قال أمين الخولي إنّ هناك مَدْرستين بلاغيتين: المدرسة الأدبية و المدرسة الكلامية. ينظر حسن المحاضرة في أخبار مصر و القاهرة، 1327 هـ، 1:41 و فنّ القول، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص 93 و جماليات الأسلوب: د. فايز الداية، دار الفكر- دمشق، ط 2، 141 هـ - 1990 م، ص 14.

و تمتاز المدرسة الأولى بعدم اهتمامها بوضع الحدود، و التعريفات و التقسيم اهتماماً كبيراً. فقد كانت تعرض مسائلها عرضاً دون عناية بالتبويب؛ لأنّ الذي يعنيها هو تحليل النصوص، و الوقوف على ما فيها من روعة و جمال. و من أبرز روادها عبد القاهر الجرجاني، و الزمخشري و ابن الأثير. في حين أنّ أوّل ما كان يُعنى به رجال المدرسة الثانية، و على رأسها السكّاكي و القزويني، هو وضع الحدود و التعْريفات، و الاهتمام بالقاعدة و التقسيم المنطقي لأبواب البلاغة. ينظر: القزويني و شروح التخليص للدكتور أحمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة، ط 1، بغداد 1967، ص 35، و تطوّر دراسات إعجاز القرآن و أثرها في البلاغة العربية للدكتور عمر الملاحويش، مطبعة الأمة، بغداد 1972، ص 365 و ما بعدها، و الموجز في شرح دلائل الإعجاز للدكتور جعفر دكّ الباب، دار الجليل، ط 1، دمشق 1980، ص 113، و البيان العربي للدكتور بدوي طبانة: 25 و البلاغة تطور و تاريخ: 271 - 272.

و من هنا وجدنا التفتازاني يشبِّه كتابي عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة، بالعقد الذي تناثرت لآلئه؛ لأنّهما يخلوان من التقسيم، و التبويب و الترتيب. ينظر مطول على التلخيص: 9.

تعالى: (أولئك ما يأكلون في بُطونهم إلاّ النارَ)[2] إذ يذكر أنّ من أكل ما ((يلتبسُ بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنّه أكل النار. و منه قولهم: أكل الدّم إذا أكل الدية التي هي بدل منه))[3].

و إجراءُ الكواكب و الشّمس و القمر مجرى العقلاء في قوله تعالى: (رأيتهم لي ساجدين)[4] بإسناد السجود إليها إنّما حصل، كما يقول الزمخشري؛ لأنّه ((لما وصفها بما هو خاصٌّ بالعقلاء و هو السجود أجرى عليها حكمهم كأنّها عاقلة. و هذا كثيرٌ شائع في كلامهم أن يلابس الشيءُ الشيءَ من بعض الوجوه فيعطى حكماً من أحكامه إظهاراً لأثر الملابسة و المقاربة))[5].

و يتوقّف مع دلالة إرادة الفعل في قوله تعالى: (فإذا قرأتَ القرآن فاستعذ بالله)[6]، مفسّراً المراد من التعبير عن إرادة الفعل بلفظ الفعل. فالمعنى، كما يوضّح؛ أنّك إذا أردت قراءة القرآن، فاستعذ بالله كقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاةِ فاغسلوا و جوهَكم)[7] و كقولنا: إذا أكلت فسمِّ الله. يقول الزمخشري: ((فإن قلت: لم عبّر عن إرادة الفعل بلفظ الفعل؟ قلت: لأنّ الفعل يوجد عند القصد و الإرادة بغير فاصل و على حسبه، فكان منه بسبب قويّ و ملابسة ظاهرة))[8].

و سُمّي العقد في قوله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا إذا نكَحتم المؤمناتِ)[9] نكاحاً ((لملابسته له من حيث أنه طريق إليه، و نظيرهُ تسميتُهم الخمر إثماً؛ لأنّها سبب في اقتراف الإثم))[10].

+ + +

و قد أدرك الزمخشري الفرق بين صور المجاز المرسل و صور الاستعارة؛ إذ حمل الأكل في قوله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا إنّ كثيراً من الأحبارِ و الرُّهبانِ ليأكلون أموالَ الناسِ بالباطلِ)[11]

---

[2] البقرة 174.

[3] الكشاف: 108/1. قال القزويني بأنّ المجاز المرسل هو ((ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه و ما وُضِعَ له ملابسةً غير التشبيه، كاليد إذا استعملت في النّعمة؛ لأنّ من شأنها أن تصدر عن الجارحة، و منها تصل إلى المقصود بها)). الإيضاح: 277.

[4] يوسف 4.

[5] الكشاف: 242/2.

[6] النحل 98.

[7] المائدة 6.

[8] الكشاف: 343/2.

[9] الأحزاب 49.

[10] الكشاف: 241/3. و ينظر أيضا الحجر 2/8: 310 – 311، و الحجر 2/85: 318، و الإسراء 2/102: 378، و طه 2/80: 442، و الحج 3/60: 38، و الحج 3/78: 41، و المؤمنون 3/44: 48، و القصص 3/76: 178 و الجاثية 3/28: 440.

[11] التوبة 34.

على و جهين: فإمّا أن ((يستعار الأكل للأخذ؛ ألا ترى إلى قولهم: أخذ الطعام و تناوله. و إمّا على أنّ الأموال يؤكل بها فهي سبب الأكل، و منه قولهُ:

إنّ لنا أحمرةً عجافاً يأكلْنَ كلَّ ليلة إكافاً[12]

يريد علفاً يُشترى بثمن إكاف))[13].

و ممّا يقوّي ذلك عندنا أنه علّق على كثير من صور المجاز المرسل في القرآن الكريم، و ذكر أيضا كثيراً من علاقاته و ملابساته التي أصبحت لاحقاً عمدة في كتب البلاغيين المتأخرين، يستمدون منها قواعدهم. و نحن ذاكرون، ههنا، العلاقات و المقاربات التي استوقفت الزمخشري فشرحها، و حلّلها و بيّن مقاصدها و غاياتها البلاغية. و لا يفوتنا أن نذكر أنّ كثيراً منَ العلاقات أشار إليها صراحة، و أنّ بعضها ذكر فحواها و مفاهيمها دون أن يذكر المصطلح صراحة.

1 – السَّببية و المسبَّبية:

إنّ المقصود بهذه العلاقة أنْ يرد في الكلام لفظ السَّبب و المراد المسبَّب، أو يرد المسبَّب و المراد السّبب[14]. و سرّ هذا التوسع في الاستعمال، كما يفسّر الزّمخشري، راجعٌ إلى أنّهم ((يُنزلون كلّ واحد من السبّب و المسبّب منزلة الآخر لالتباسهما و اتصالهما))[15]. فالعلاقة بين السبب و نتائجه حميمة و وثيقة؛ و من هنا ساغ التناوبُ بينهما في الاستعمال.

و قد عدّ الزمخشري هذا الأسلوب من الكلام أحد خصائص القرآن في الاختصار والاقتصاد اللغوي[16].

أ – إقامة المسبَّب مقام السَّبب:

(12) نسب ابن منظور هذا البيت إلى راجز لم يذكر اسمه. ينظر لسان العرب: 100/1.

(13) الكشاف: 149/2.

(14) ينظر الإيضاح: 279 – 280، و الفوائد: 23 و 26 و شرح التلخيص: 138.

(15) الكشاف: 168/1.

(16) المصدر نفسه: 171/3. و قد ذكر سيبويه أنّ العرب تستعمل الفعل في اللفظ لا في المعنى اتساعاً في الكلام و اختصاراً و إيجازاً نحو قولهم: أكلت أرض كذا و كذا و أكلت بلدة كذا و كذا، و إنما أراد أصاب من خيرها و أكل من ذلك و شرب. ينظر الكتاب: 211/1 – 214.

تصادفنا في الكشاف كثيرٌ من صور هذه العلاقة كقوله تعالى: (كلوا و اشربوا من رزق الله)[17]. يقول الزمخشري: ((من رزق الله: ممّا رزقكم من الطعام، و هو المنّ و السلوى، و من ماء العيون. وقيل الماء ينبت منه الزروع و الثمار؛ فهو رزق يؤكل منه و يشرب))[18] . فقد سُمِّي الماء في الآية، و هو السبّب، باسم مسبَّبه؛ أي ما ينتج عنه من أرزاق و ثمار و زروع.

و شبيه بذلك ما ذكره في قوله تعالى: (و أنزل لكم من الأنعام ثمانيةَ أزواج)[19]. فقد قال: ((وقيل لا تعيش الأنعام إلاّ بالنبات، و النبات لا يقوم إلا بالماء، و قد أنزل الماء فكأنّه أنزلها))[20]. و قوله تعالى: (و ينزِّل لكم من السماء رزقاً)[21] الذي علّق عليه قائلاً: ((و الرزق المطر؛ لأنّه سببه))[22]. و كذلك قوله تعالى: (و ما أنزل الله من السماء من رزق)[23]. يقول الزمخشري: ((و سُمِّي المطر رزقاً؛ لأنّه سبب الرزق))[24].

و من البيِّن، ههنا، قوله تعالى: (أولئك ما يأكلون في بطونهم إلاّ النار)[25] الذي يشرح فيه المقصود بأكل النار قائلاً إنّ مَنْ أكل ما ((يلتبسُ بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنّه أكل النّار. و منه قولهم: أكل فلانٌ الدّم إذا أكل الدية التي هي بدل منه. قال:

\+ أكلتُ دماً إنْ لم أَرُعْكِ بضرَّةٍ +[26]

و قال:

\+ يأكلن كلَّ ليلة إكافاً +[27]

أراد ثمن الإكاف فسمَّاه إكافاً لتلبّسه بكونه ثمناً له))[28].

---

[17] البقرة 60.

[18] الكشاف: 71/1 – 72.

[19] الزمر: 6.

[20] الكشاف: 339/3.

[21] غافر: 13.

[22] الكشاف: 364/3.

[23] الجاثية: 5.

[24] الكشاف: 436/3. و ينظر أيضاً الذاريات: 22/4: 29.

[25] البقرة: 174.

[26] و تمام البيت: أكلتُ دماً إن لم أَرُعْكِ بضرّة بعيدةِ مهوى القُرطِ، طيّبة النّشر. ينظر. الإيضاح: 281 و مشاهد الإنصاف: 42/4.

[27] ينظر الهامش 12 من هذا الفصل.

[28] الكشاف: 108/1.

و قوله تعالى: (إنَّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً)[29]. القائل فيه: ((و معنى يأكلون ناراً ما يجرّ إلى النار، فكأنّه نارٌ في الحقيقة))[30]. و واضح في الآيتين أن ما يجرُّ إلى النّار نتيجةٌ أو مسبَّبٌ؛ و لذلك أقيم مقام السَّبب لما بينها من الملابسة و التقارب.

و من هذا الأسلوب أيضا قولهُ تعالى: (ترى أعينَهم تفيضُ من الدمع)[31] . فقد شرح الزمخشري فيضان الأعين بالدمع قائلا: ((معناه تمتلئ من الدمع حتّى تفيض؛ لأنّ الفيْضَ أن يمتلئ الإناء أو غيره حتّى يطلع ما فيه من جوانبه؛ فوضع الفيض الذي هو من الامتلاء موضع الامتلاء، و هو إقامة المسبَّب مقام السبّب))[32] .

و قوله تعالى: (و يجعلُ الرِّجْسَ على الذين لا يعقلون)[33]، الذي علّق عليه الزمخشري بقوله: ((وسمّى الخذلان رجساً و هو العذاب ، لأنّه سببه))[34] .

و قد علّق الزمخشري المجاز في قوله تعالى: (و إمَّا تُعرِضنّ عنهم ابتغاء رحمة من ربّك ترجوها، فقل لهم قولاً ميسوراً)[35] بالشرط فقال: ((قوله: ابتغاء رحمة من ربِّك إمّا أن يتعلّق بجواب الشرط ... و إما أنْ يتعلّق بالشرط؛ أي و إن أعرضت عنهم لفقْدِ رزق من ربِّك ترجو أن يفتح لك؛ فسمّى الرزق رحمة فردّهم ردّاً جميلاً، فوضع الابتغاء موضع الفقد ؛ لأنَّ فاقد الرزق مبتغٍ لهُ. فكان الفقد سبب الابتغاء و الابتغاء مسبَّباً عنه؛ فوضع المسبّب موضع السبب))[36]. و ينبغي أن نوضّح، ههنا، أنَّ الرسول صلى الله عليه سلّم كان إذا سئل عن شيء، و ليس عنده ما يقدّمه، أعرضَ عن السائل و سكت حياءً، فأمره الله عزّ و جلّ ألاّ يتركهم غير مجابين، و أن يقول لهم قولاً ميسوراً تطييباً لقلوبهم[37].

---

[29] النساء: 10.

[30] الكشاف: 1/ 251.

[31] المائدة 83.

[32] الكشاف: 359/1.

[33] يونس 100.

[34] الكشاف: 204/2.

[35] الإسراء 28.

[36] الكشاف: 359/2.

[37] ينظر الكشاف: 358/2 – 359.

و يتوقف الزمخشري عند دلالة النكاح في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمناتِ ثم طَلَّقتموهنّ، من قبلِ أن تَمسُّوهن، فمالكم عليهنّ من عِدَّةٍ تعتدُّونها)[38] قائلاً: ((النكاح: الوطء، و تسمية العقد نكاحاً لملابسته له من حيث إنّه طريق إليه. و نظيره تسميتهم الخمر إثماً؛ لأنّها سببٌ في اقتراف الإثم. و نحوه في علم البيان قول الراجز:

+ أَسنِمةُ الآبالِ في سحَابه +[39]

سمّى الماء بأسنمة الآبال؛ لأنّه سبب سمن المال و ارتفاع أسنمته))[40]. و يؤكّد على أنّ لفظ النكاح في القرآن لم يرِد إلا في معنى العقد؛ و معناه في الأصل الوطء؛ لأنّ منْ آداب القُرآن الكناية و عدم التصريح في مثل هذه الأمور[41].

ب – إقامة السبَّب مقام المسبَّب:

من أظهر صور هذه العلاقة في تفسير الزمخشري قوله تعالى: (فإن لم يكونا رجلين فرجلٌ و امرأتان ممّن تَرضَوْن من الشهداء، أنْ تضِلَّ إحداهما فتذكِّرَ إحداهما الأخرى)[42]. فقد فسَّرَ دلالة الضلال في الآية قائلاً: ((فإن قلت: كيف يكون ضلالُها مراداً لله؟ قلت: لما كان الضَّلال سبباً للإذكار، و الإذكار مسبّباً عنه، و هم يُنْزلُون كلَّ واحد من السبَّب و المسبَّب منزلة الآخر لالتباسهما و اتصالهما، كانت إرادة الضلال المسبَّب عن الإذكار إرادةً للإذكار؛ فكأنّه قيل: إرادة أن تذكِّر إحداهما الأخرى إن ضلّت. و نظيرهُ قولهم: أعددت الخشبة أن يميل الحائط فأدعِّمه، و أعددت السلاح أن يجيء عدوّ فأدفعه))[43].

و البلاغُ في قوله تعالى: (فإنْ تولَّوا فإنّما عليك البلاغُ المبينُ)[44] مَنبَهَةٌ على العذر؛ لأنّه سببه، و من هنا صحّ أن يقام مقامه. يقولُ الزمخشري: ((فإن تَولَّوا فلم يقبلوا منك فقد تمهّد

---

[38] الأحزاب 49.

[39] و تمامه: أقبلَ في المُسَنَّن من رَبَابِه أَسْنِمَةُ الآبال في سَحَابه

ينظر الإيضاح: 280. قال ابن منظور: ((و الرّبابُ، بالفتح، سحابٌ أبيض؛ و قيل: هو السحاب، واحدته ربابة)). اللسان: 1548/2.

[40] الكشاف: 241/3. و ينظر أيضا آل عمران 1/123: 215، و آل عمران: 1/178: 232، المائدة 1/6: 325، و الكهف 2/19: 284 و الكهف 2/37: 395، و الحج 3/15: 28، و العنكبوت 2/36: 190، و القلم 4/44: 131، و الحاقة 4/11: 133، والمطفّفين 7 – 4/8: 195 و المطفّفين 18 – 4/19: 196.

[41] ينظر الكشاف: 241/3.

[42] البقرة 282.

[43] الكشاف: 168/1.

[44] النحل 82.

عذرك بعدما أدّيت ما وجب عليك من التبليغ؛ فذكر سبب العذر و هو البلاغ ليدلّ على المسبَّب))[45] .

و من صور هذا القسم قولُه تعالى: (ذلك عيسى بنُ مريمَ قولَ الحقّ الذي فيه يمترون)[46].

يقولُ: ((و إنما قيل لعيسى كلمة الحقّ و قول الحق؛ لأنّه لم يولد إلاّ بكلمة ا لله وحدها، و هي قوله: كن من غير واسطة أب تسميةً للمسبَّب باسم السبَّب كما سُمِّي العشب بالسماء، و الشحم بالندى))[47]. و قولهُ تعالى: (يرسلُ السماءَ عليكم مدراراً)[48] الذي يشرح فيه الزمخشري دلالة السماء قائلاً: ((و السماء المِظلَّة؛ لأنّ المطر منها ينزل إلى السحاب. و يجوز أن يراد السحاب أو المطر من قوله[49]: + إذا نزل السماءُ بأرض قومٍ +))[50].

و ممّا يحتمل الوجهين عند الزمخشري؛ أي إقامة المسبَّب مقام السَّبب أو إقامة المسبَّب مقام السّبب قوله تعالى: (فلاَ يصُدَّنّك عنها مَنْ لا يؤمنُ بها ،و اتّبع هواه فَتَرْدَى)[51]. فقد أسهب القول في مقصوده قائلاً: ((فإن قلت: العبارة لنَهْي من لا يؤمن عن صدّ موسى عن التكذيب بالبعث أو أمره بالتّصديق، فكيف صلحت هذه العبارة لأداء هذا المقصود؟ قلت: فيه وجهان؛ أحدهما أنَّ صدّ الكافر عن التصديق بها سبب للتكذيب فذكر السبب ليدلّ على المسبَّب.

و الثاني أنّ صدّ الكافر مسبَّبٌ عن رخاوة الرجل في الدين و لين شكيمته، فذكر المسبَّب ليدلّ على السبب كقولهم: لا أرينَّك هنا؛ المراد نهيه عن مشاهدته و الكون بحضرته و ذلك سبب رؤيته إياه، فكان ذكر المسبَّب دليلاً على السبب. كأنّه قيل: فكن شديد الشكيمة، صليب المعجم حتى لا يتلوَّح منك لمن يكفر بالبعث أنّه يطمع في صدّك عما أنت عليه))[52].

2 – الجزئية:

و هي تسمية الشيء باسم جزئه؛ أي إقامة الجزء مقام الكلّ[53]. و من صور هذه العلاقة في

---

(45) الكشاف: 340/2.

(46) مريم 34.

(47) الكشاف: 410/2.

(48) نوح 11.

(49) و تمام البيت: إذا نزل السماءُ بأرض قومٍ رعيناه، و إن كانوا غضاباً.
ينظر الحيوان: 426/5، و تأويل مشكل القرآن: 135 و الأمالي لأبي علي القالي، دار الجيل و الآفاق الجديدة-بيروت، ط 2، 1407 هـ -1987م. قال أبو علي: ((و قال أبو بكر: يقال: مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم؛ أي مواقع الغيث)) 181/1.

(50) الكشاف: 142/4 و ينظر أيضاً الزخرف 3/52: 423.

(51) طه 16.

(52) الكشاف: 430/2.

(53) ينظر الإيضاح: 279 و الفوائد: 33.

الكشّاف قوله تعالى: (فإذا سَجَدوا فليكونوا مـن ورائكـم)[54]. فقـد ذكـر الزمخشـري أنّ السـجود محمول على ظاهره عند الإمام أبي حنيفة، و هو بمعنى الصلاة عنـد الإمـام مـالك[55]. و بنـاء على ذلك يكون السجود، و هو جزء من الصلاة، قد أقيم مقام الصلاة. و مـن هنـا يتّضـح أنّ الحقيقـة و المجاز يحدّدان الحكم الفقهي في كثير من الأحيان[56].

و منها قولهُ تعالى: (و منهم الذين يؤذون النبيَّ و يقولون هو أُذُنٌ، قل أُذُنُ خيرٍ)[57]. يقولُ الزمخشري: ((الأذنُ الرجل الذي يصدّقُ كلَّ ما يسمع و يقبل قول كل أحد. سُمِّي بالجارحة الـتي هي آلة السماع كأن جملته أذنٌ سامعة. و نظيره قولهم للربيئة عينٌ))[58].

و قد حمل (الوجه) في قوله تعالى: (يخلُ لكم وجهُ أبيكم)[59] و قوله (و يبقى وجهُ ربِّك ذو الجلالِ و الإكرامِ)[60] علـى أنّـه الـذات؛ لأنّـه ((يُعبَّر بـه عـن الجملـة و الـذات. و مساكين مكّـة يقولون: أين وجهٌ عربيٌّ ينقذني من الهوان؟))[61].

ويمكـن حمل العِير في قوله تعالى: (ثمّ أذّنَ مؤذِّنٌ أيتها العِيرُ إنكم لسارقون)[62] على أنّه مـن قبيل التعبير بالجزء عن الكلّ، كما يفهم من قول الزمخشري: ((و العـير الإبـل الـتي عليهـا الأحمـال لأنّها تعير؛ أي تذهب و تجيء، و قيل هي قافلة الحمير ثمّ كثُر حتّى قيل لكلّ قافلة عير))[63].

و المقصود بقرآن الفجر في قوله تعالى: (أَقِم الصلاةَ لدُلوك الشمس إلى غَسَقِ الليل و قـرآنَ الفجرِ)[64] صلاة الفجر التي ((سمّيت قرآناً و هو القراءة؛ لأنّها ركن كما سمّيت ركوعـاً و سـجوداً و قنوتاً))[65].

---

[54] النّساء 102.

[55] ينظر الكشاف: 295/1.

[56] اختلف المفسّرون و الأئمة في دلالة الملامسة في قوله تعالى: (أو لامستم النساءَ) النساء 43. ينظر تفصيـل ذلـك في تفسـير ابـن كثـير، قدمّ لـه الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة – بيروت، ط 1، 1406 هـ – 1986 م، 1: 514 – 516.

[57] التوبة 61.

[58] الكشاف:159/2.

[59] يوسف 9.

[60] الرحمن 27.

[61] الكشاف: 51/4 و ينظر أيضاً 244/2. و ينظر كذلك قوله تعالى: (وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ) القيامة 22/4: 156.

[62] يوسف 70.

[63] الكشاف: 267/2.

[64] الإسراء 78.

[65] الكشاف: 372/2.

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (و هو الذي خلَقَ الليلَ والنهارَ والشمسَ والقمرَ، كـلٌّ في فلك يسبَحون)[66]، فقد توقّف الزمخشري عند لفظ (يسبحون) قائلاً: ((فإنْ قلتَ: لكـلّ واحـدٍ من القمرين فلك على حِدَة فكيف قيل جميعهم يسبحون في فلك؟ قلتُ: هـذا كقولهـم: كساهم الأميرُ حُلّة و قلّدهم سيفاً؛ أي كلّ واحداً منهم، أو كساهم و قلّدهم هذيـن الجنسـين فـاكتفى بما يدل على الجنس اختصاراً؛ لأنّ الغرض الدلالة على الجنس))[67].

و الدّعاء في قوله تعالى:(تبّت يدا أبي لهب و تبَّ)[68] على أبي لهب في جملته، كما يوضّحه الزمخشري قائلاً: ((و تبّ: و هلك كلّه، أو جُعلت يداه هالكتين. و المراد هلاك جملته كقوله تعالى (بما قدَّمتْ يداك)[69]))[70].

3 – الكلية:

و هي تسميةُ الشّيء باسـم كلّه؛ أيْ إقامـة الكـلّ مقـام الجـزء[71] كقولـه تعـالى: (يجعلـون أصابعَهم في آذانهم)[72] يقولُ الزمخشري: ((فإن قلت: رُؤيـسُ الأُصبُع هـو الـذي يُجعل في الأذن فهلاّ قيل أنـاملهم؟ قلـت: هـذا مـن الاتسـاعات في اللغـة الـتي لا يكـاد الحـاصر يحصرهـا، كقولـه (فاغسلوا وجوهكم و أيديَكـم)[73] (فـاقطعوا أيديَهُمـا)[74]. أراد البعـض الـذي هـو إلى المِرْفـق، و الذي إلى الرسغ. و أيضاً ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل))[75].

و قولـه تعـالى: (و إذا طلّقتـم النِّسـاء فبلغْـنَ أجلهُـنَّ فأَمسـكوهن بمعـروفٍ، أو سـرِّحوهُنّ بمعروف)[76]. فقد شرح الزمخشري المُراد ببُلوغ الأجل قائلاً: ((فبلغن أجلهـنّ: أي آخـر عِدَّتهـنَّ و

---

(66) الأنبياء 33.

(67) الكشاف: 3/10 – 11.

(68) المسد 1.

(69) الحج 10.

(70) الكشاف: 4/240.

(71) ينظر الإيضاح: 279 و الفوائد: 36.

(72) البقرة 19.

(73) المائدة: 6.

(74) المائدة 38. قال الزّمخشري: ((و أريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله: و السارقون و السارقات فاقطعوا أيمانهم)) 1/337.

(75) الكشاف: 1/41 – 42.

(76) البقرة 231.

شارفْنَ مُنتهاها. و الأجل يقع على المدّة كلِّها و على آخرها؛ يقالُ لعمر الإنسان أجـلٌ و للموت الذي ينتهي به أجلٌ، و كذلك الغاية و الأمد))[77].

و يندرج ضمن هذه العلاقة قوله تعالى: (الحجُّ أشهرٌ معلومات)[78] الذي يشرحه الزّمخشري بطريقته المعروفة في السّؤال و الجواب قائلاً: ((فإن قلت: فكيف كان الشهران و بعض الثالث أشهرًا؟ قلت: اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى (فقد صغَتْ قلوبُكما)[79] فلا سؤال فيه إذن، و إنّما كان يكون موضعاً للسؤال لو قيل: ثلاثة أشهر معلومات. و قيل: نزل بعض الشهر منزلة كلّه كما يقال: رأيتك سنة كذا أو على عهد فلان، و لعل العهد عشرون سنة أو أكثر، و إنما رآه في ساعة منها))[80].

و ممّا ذكرهُ الزّمخشري دون أن يشير إلى علاقته، و يمكن إدراجه في هذا المقام قوله تعالى: (و قطَّعْنَ أيديَهنَّ)[81]. يقولُ: ((قطّعن أيديهن: جرحنها كما تقول: كنتُ أقطع اللحم فقطعت يدي؛ تريد: جرحتُها))[82].

و المراد بالبيت في قوله تعالى: (لكم فيها منافعُ إلى أجلٍ مُسمّى، ثمّ مَحِلُّها إلى البيتِ العتيقِ)[83] حرَمُه، كما يفهم من كلام الزمخشري في قوله: ((محلُّها إلى البيت: أي وجوب نحرها أو وقت وجوب نحرها في الحرم منتهية إلى البيت كقوله (هدْياً بالغَ الكعبة)[84]. و المراد نحرها في الحرم الذي هو في حكم البيت؛ لأنّ الحرم هو حريم البيت. و مثل هذا في الاتساع قولك: بلغنا البلد و إنّما شارفتموه و اتّصل مسيركم بحدوده))[85].

و قريبٌ منه ما ذكره الزمخشري بخصوص قوله تعالى: (يَخرجُ منهما اللؤلؤُ و المَرْجَانُ)[86] قائلاً: ((فإن قلت: لِمَ قال منهما و إنما يخرجان من الملح؟ قلت: لمّا التقيا و صارا كالشيء الواحد

---

(77) الكشاف: 140/1.

(78) البقرة 197.

(79) التحريم 4.

(80) الكشاف: 122/1.

(81) يوسف 31.

(82) الكشاف: 253/2.

(83) الحج 33.

(84) المائدة 95.

(85) الكشاف: 33/3.

(86) الرحمن 22.

جاز أنْ يقالَ يخرجان منهما، كما يقال يخرجان من البحر و لا يخرجان من جميع البحر، و لكن من بعضه. و تقولُ: خرجت من البلد و إنما خرجت من مَحَلّة من محالّه، بل من دار واحدة من دوره))(87).

و المراد بالناس في قوله تعالى: (اقترَبَ للناسِ حسابُهم)(88) المشركون منهم خاصَّة، كما يقولُ الزمخشري نقلاً عن ابن عباس رضي الله عنه؛ أي أنّ هذا ((من إطلاق اسم الجنس على بعضه للدليل القائم، و هو ما يتلوه من صفاتِ المشركين))(89).

و توقَّفَ الزّمخشري عند دلالة (الدّابة) في قوله تعالى: (و من آياته خَلْقُ السمواتِ و الأرضِ، وما بثَّ فيهما من دابَّةٍ)(90) و ذِكْرِ السياق القرآنيّ أنّها مبثوثة في السموات و الأرض مع أنها مختصّة بالأرض. و علّلَ ذلك بأنّ الشيء يجوز أن ينسب ((إلى جميع المذكور و إن كان مُلتَبِساً ببعضه كما يقال: بنوتميم فيهم شاعرٌ مجيد أو شجاع بطل، و إنما هو في فخذ من أفخاذهم أو فصيلة من فصائلهم، و بنو فلان فعلوا كذا، و إنما فعله نُوَيْسٌ منهم، و منه قولُه تعالى (يخرج منهما اللؤلؤُ و المَرْجانُ)(91) و إنّما يَخْرُجُ من الملح))(92).

و يُمكن أن نُدرج، ههنا، ما ذكره بخصوص لفظ (الشيء) في قوله تعالى: (قل أيُّ شيء أكبرُ شهادةً)(93) و وضَّحه بقوله: ((الشيء أعمّ العام لوقوعه على كل ما يصحُّ أن يعلم و يُخبر عنه؛ فيقع على القديم، و الجِرْم، و العَرَض، و المحال و المستقيم؛ و لذلك صحّ أن يقال في الله عزّ و جلّ: شيء لا كالأشياء، كأنّك قلت: معلوم لا كسائر المعلومات، و لا يصحُّ جسم لا كالأجسام))(94).

---

(87) الكشاف: 51/4.

(88) الأنبياء 1.

(89) الكشاف: 2/3.

(90) الشورى 29.

(91) الرحمن 22.

(92) الكشاف: 405/3.

(93) الأنعام 19.

(94) الكشاف: 7/2. و ينظر أيضاً النساء 1/82: 284، و يوسف 2/12: 244، و الكهف 2/49: 392، و المؤمنون 3/37: 48، و العنكبوت 188/24 – 189، و الجاثية 3/28: و الحاقة 4/18: 134 و نوح 4/16: 135.

و مما يُمكنُ حمله على الحقيقة أو المجاز لفظتا (السورة) و القرآن) في قوله تعالى: (و إذا أُنزِلَتْ سورةٌ)[95] و قوله (إنّا أنزلناه قرآناً عربياً)[96]. فقد ذكر الزمخشري أنّه قد يراد بالسورة تمامها أو بعضها، و أنّ القرآن اسم جنس يقع على كلّه و بعضه[97].

4-اعتبار ماكان:

و هي تسمية الشيء باسم ماكان عليه[98]. و منهُ قولهُ تعالى: (و آتُوا اليتامى أموالَهم)[99]؛ إذ سُمّي المعنيون يتامى قياساً على ما كانوا عليه في مرحلة العمر الأولى قبل البلوغ.

و قد حمل الزمخشري دلالة (اليتامى) على وجهين لمّا قال: ((فإن قلت: فما معنى قوله (و آتوا اليتامى أموالَهم)؟ قلت: إمّا أن يراد باليتامى الصغار و بإتيانهم الأموال أنْ لا يطمع فيها الأولياء، و الأوصياء، و ولاة السوء و قضاته فيكُفُّوا عنها أيديهم الخاطفة حتى تأتي اليتامى إذا بلغوا سالمة غير محذوفة. **و إمّا أن يراد الكبار تسّمْية لهم يتامى على القياس أو لقرب عهدهم، إذا بلغوا، بالصغر كما تُسمّى الناقة عشراء بعد وضعها))**[100].

و ذكر أنّ حقّ هذا الاسم ((أنْ يقع على الصغار و الكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء، إلاّ أنّه قد غلب أنْ يسمُّوا به قبل أن يبلغوا مبلغ الرجال. فإذا استغنوا بأنفسهم عن كافل وقائم عليهم، و انتصبوا كفاة يكفلون غيرهم، و يقومون عليهم زال عنهم هذا الاسم. و كانت قريش تقول لرسول ا لله -ﷺ- يتيم أبي طالب إمّا على القياس، و إمّا حكاية للحال التي كان عليها صغيراً ناشئًا في حجر عمّه توضيعًا له. و أما قوله عليه السّلام: لا يُتْمَ بعد الحلم فما هو إلاّ تعليم شريعة لا لغة؛ يعني أنّه إذا احتلَمَ لم تجر عليه أحكام الصغار))[101].

و أشار إلى دلالة هذه اللفظة في السياق القرآني قائلاً: ((على أنّ فيه إشارة إلى أنْ لا يؤخّر

---

[95] التوبة 86.

[96] يوسف 2.

[97] ينظر الكشاف: 166/2 و 240/2.

[98] ينظر الإيضاح: 282 و الفوائد: 40.

[99] النّساء 2.

[100] الكشاف: 242/1.

[101] الكشاف: 242/1. و ينظر نصّ الحديث في الشافي الكافي في تخريج أحاديث الكشّاف: 37/4.

دفعُ أموالهم إليهم عن حدّ البلوغ، و لا يُمْطَلوا إن أُونسَ منهم الرشد، و أن يُؤتوْها قبل أن يزول عنهم اسم اليتامى و الصِّغار))[102].

5 - اعتبار ما يكون:

و هو تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه أو ما يصيرُ إليه، كما نصّ على ذلك الزمخشري في مواقع من تفسيره[103] نحو قوله تعالى: (يخرجُ من بطونها شرابٌ)[104]؛ إذ المقصود بالشراب في الآية العسل: لأنّه ممّا يُشرب؛ أي أنه يصير شراباً حين يمزج بالليمون أو غيره من السوائل[105].

و منه قوله تعالى: (إني أراني أعصِرُ خمراً)[106]، فيفسّرُه الزمخشري قائلا: ((أعصر عنباً: يعني عنباً تسميةً للعنب بما يؤول إليه))[107].

وسُمّي المعدن باسم مايؤول إليه في قوله تعالى: (و أسلنا له عينَ القِطر)[108]. يقول الزمخشري: ((فإن قلت: ماذا أراد بعين القطر؟ قلت: أراد بها معدن النحاس، و لكنّه أساله كما ألان الحديد لداود فنبع كماينبع الماء من العين؛ فلذلك سمّاه عين القطر باسم ما آل إليه كما قال (إني أراني أعصر خمراً)[109]. و قيل كان يسيل في الشهر ثلاثة أيام))[110].

و ذُكِر التعمير في قوله تعالى: (و ما يُعمَّرُ من مُعَمَّر ،و لا يُنقَصُ من عُمُره إلا في كتابٍ)[111] للتعبير عما يصير إليه الإنسان و يؤول. يقولُ الزمخشري: ((فإن قلت: ما معنى قوله (ما يُعمَّر من معمَّر)؟ قلت: معناه و ما يعمَّر من أحد؛ و إنما سمّاه معمَّراً بما هو صائرٌ إليه))[112].

---

(102) الكشاف: 242/1.

(103) ينظر الكشاف: 271/3 و 145/4، و الإيضاح: 282 و الفوائد: 41.

(104) النحل 69.

(105) ينظر الكشاف: 336/2. و يبدو الزمخشري، ههنا، متأثراً برأي الجاحظ الذي يقولُ: ((إنّ العسل ليس بشراب، و إنما يُحوَّلُ بالماء شراباً أو بالماء نبيذاً؛ فسمّاه كما ترى شراباً إذا كان مما يجيء منه الشراب)). الحيوان: 426/5.

(106) يوسف 36.

(107) الكشاف: 255/2. و قد ذكر أنّ الخمرَ بلغة عمان اسم للعنب و أنّ ابن مسعود قرأ: أعصر عنباً.

(108) سبأ 12.

(109) يوسف 36.

(110) الكشاف: 253/3.

(111) فاطر 11.

(112) الكشاف: 271/3.

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (إنّك ميّتٌ و إنهم ميّتون)[113]. فقد فسّر الزمخشري دلالة وصف الأحياء بالأموات في هذا السياق قائلاً: ((إنّك و إياهم، و إن كنتم أحياء، فأنتم في عداد الموتى؛ لأنّ ما هو كائن فكأنْ قد كان))[114].

و قوله تعالى: (و لا يلدوا إلا فاجراً كَفَّاً راً)[115] الذي يعلّق عليه الزمخشري بقوله: ((لا يلدوا إلاّ من سيفجُر و يكفرُ. و صفهم بما يصيرون إليه كقوله عليه السلام: من قتل قتيلاً فله سَلْبه))[116].

6 – المحلِّيــة:

و هي أن يذكر لفظ المحلّ و يراد الحالّ به. و تُسمّى هذه العلاقة أيضا المكانية[117] و منها قوله تعالى: (وَسِعَ كرسيُّه السمواتِ و الأرضَ)[118] .

و قد حمل الزمخشري الكرسيّ في الآية على أربعة أوجه يهمُّنا منها الثاني و الثالث. يقولُ: ((**و الثاني**: و سع علمه، و سُمّي العلم كرسيّاً تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالِم. **و الثالث**: وسع ملكه تسميّة بمكانه الذي هو كرسيّ الملك))[119]. فقد ذكر، ههنا، الكرسيّ و المراد ما يرمز إليه أو يحلّ فيه من علم أو ملك.

و الطّرْف ُ في قوله تعالى: (أنا آتيك به قبل أن يرتدَّ إليك طرفُك)[120] أقيم مقام النظر، كما يوضّح الزمخشري قائلاً: ((الطرف تحريك أجفانك إذا نظرت فوُضِع موضع النظر. و لما كان الناظر موصوفاً بإرسال الطرف في نحو قوله:

و كنتَ إذا أرسلْت طرفكَ رائداً لقلبك يوماً، أتعبتْكَ المناظرُ[121]

وصف بردِّ الطرف، و وصف الطرف بالارتداد. و معنى قوله (قبل أن يريدَّ إليك طرفُك) أنّك

---

(113) الزّمر 30

(114) الكشاف: 347/3.

(115) نوح 27.

(116) الكشاف: 145/4. و ينظر نصّ الحديث المتّفق عليه في الكافي الشافي : 177/4.

(117) ينظر الإيضاح: 282 و شرح التلخيص: 139.

(118) البقرة 255.

(119) الكشاف: 154/1.

(120) النمل 40.

(121) و البيت منسوب لأعرابية. ينظر مشاهد الإنصاف: 53/4.

ترسل طرفك إلى شيء فقبل أن تردّه أبصرتَ العرش بين يديك))[122].

و المقصود بالنادي في قوله تعالى: (فليدْعُ ناديَه)[123] أهله؛ إذ يقول الزمخشري: ((و النـادي المجلس الذي ينتدي فيه القوم؛ أي يجتمعون، و المراد أهل النادي كماقال جرير[124]:

+ لهم مجلس صُهْبُ السِّبالِ أذلّةٌ +

و قال زهير[125]:

+ و فيهم مقاماتٌ، حسانٌ وجوهُهم +

و المقامة المجلس))[126].

7 – الحـالّيـة:

و هي أن يذكر لفظ الحالّ و المراد محلّهُ[127]، نحو قوله تعالى: (و إذْ غدَوتَ من أهلك تبوِّئ المؤمنين مقاعدَ للقتال)[128]. يقول الزمخشري: ((مقاعد للقتال: مواطـن و مواقـف. و قـد اتّسـع في (قعد) و (قام) حتى أجريا مجرى (صار). و استعمل (المقعد) و (المقام) في معنى المكان. و منه قولـه تعـالى (في مَقْعَـدِ صـدق)[129] (قبـل أن تقـومَ مـن مَقَـامِك)[130]، مـن مجسـلك و مـن موضـع حكمك))[131].

و يتوقَّفُ الزمخشري عند قوله تعالى: (و أَصلِحـوا ذاتَ بينِكـم)[132]؛ ليبيِّـن أنّ المراد بـذات بينكم ((أحوال بينكم؛ يعني ما بينكم من الأحوال حتى تكون أحوال ألفة و محبَّة و اتفاق كقولـه

---

[122] الكشاف: 143/3.

[123] العلق 17.

[124] و عجزه: + على مَنْ يعاديهم أشدّاءُ، فاعلم + ينظر مشاهد الإنصاف: 125/4. و لم أجده في ديوان جرير. و السِّبال ج سَبَلَة، و هي طرف الشارب من جانب الفم، و هي كناية عن الشدّة؛ إذ يقالُ للأعداء صُهْبُ السِّبال. ينظر اللسان: 1931/3.

[125] ديوان زهير: دار صادر و بيروت للطباعة و النشر، د ط، 1384 هـ – 1964 م، ص 62. و عجزه: + و أندية ينتابُها القولُ و الفعلُ +

[126] الكشاف: 255/4.

[127] ينظر الإيضاح: 282 و شرح التلخيص: 139.

[128] آل عمران 121.

[129] القمر 55.

[130] النمل 39.

[131] الكشاف: 214/1.

[132] الأنفال 1.

(بذات الصدور)[133] و هي مضمراتُها. لّما كانت الأحوال ملابسة للبين قيل لها ذات البين كقولهم: أسقِني ذا إنائك؛ يريدون ما في الإناء من الشراب))[134].

و لفظ الصلوات في قوله تعالى: (لُهدِّمت صوامعُ و بِيَعُ و صلوات)[135] واردُ على سبيل المجاز؛ لأنّ المقصود في الآية أنْ تهدم أماكن الصلوات. يقول الزمخشري موضّحاً: ((و سُمِّيت الكنيسة صلاة؛ لأنّه يُصَلَّى فيها))[136].

8 – المجاورة:

ذكر الزّمخشري في تحليله قوله تعالى: (لا تُقَدِّموا بين يَدَيْ ا للهِ ورسولِه)[137] أنّ من دواعي التوسّع في اللغة الجوار و القرب. جاء ذلك في معرض تفسيره حقيقة المقصود باليدين قائلاً: ((حقيقة قولهم: جلَسْتُ بين يَدَيْ فلان أن يجلس بين الجهتين المسَامِتَتَيْن ليمينه و شماله قريباً منه؛ فسمّيت الجهتان يدين لكونهما على سَمْت اليدين مع القرب منهما توسّعاً، كما يُسَمَّى الشيء باسم غيره إذا جاوره و داناه في غير موضع. و قد جرت هذه العبارة، ههنا، على سنن ضرب من المجاز، و هو الذي يُسمِّيه أهل البيان تمثيلاً))[138].

و المُرادُ بالزينة و الجيوب في قوله تعالى: (و لا يُبدين زينتَهنّ إلا ماظهر منها، و لْيضرِبْنَ بخُمُرِهنّ على جيوبهنّ)[139]؛ إنّما هي مواقع هذه الزينة و مواضعها كالنحور، و الصدور، و الأذرعة و السيقان، لما بينها و بين ما يوضع عليها من زينة و حُليّ من الملابسة، و المداناة و المجاورة.

---

[133] آل عمران 119 و 154 و المائدة 7 و الأنفال 43 و هود 5 و لقمان 23 ،ألخ...

[134] الكشاف: 113/2.

[135] الحج 40.

[136] الكشاف: 34/3 – 35 و ينظر أيضاً المؤمنون 3/13: 44.

[137] الحجرات 1.

[138] الكشاف: 2/4.

[139] النور 31.

يقول موضّحاً: ((و ذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتّصوُّن و التستُّر، لأنّ هـذه الزِّين واقعة على مواضع من الجسد لا يحلُّ النظر إليها لغير هؤلاء. و هـي الذارع، و الساق، و العَضُد، و الرأس، و الصدر و الأذن))[140].

و يضيف قائلاً: ((فإن قلت: ما المراد بموقع الزينة، ذلك العضو كلّه أم المقدار الذي تلابسه الزينة منه؟ قلت: الصحيح أنه العضو كلّه، كما فسّرت مواقع الزينة الخفية))[141].

9 - الآليـــة:

و هي تسمية الشيء باسم آلته[142]. فقدْ ذكر الزّمخشري أنّ الشيء قدْ يذكر باسم آلته كما في قوله تعالى: (و منهم الذين يُؤْذون النبيَّ و يقولون هو أذنٌ، قل أذُنُ خـير))[143]. يقـول مفسِّراً دلالة (الأذن) في الآية: ((الأذُن: الرجل الذي يصدّق كُلَّ ما يسمع، و يقبل قول كلّ أحد. سُـمّي بالجارحة التي هي آلة السّماع كأنّ جملتَه أذنٌ سامعة))[144].

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (و بَشِّر الذين آمنوا أنَّ لهم قدَمَ صدق عند ربهم)[145]. فالمراد بذكر القدم في الآية هو ما تؤدّيه من السّعي في الخير. يقول الزّمخشري: ((قـدم صـدق عنـد ربّهم: أي سابقة، و فضلاً و منزلة رفيعة. فإن قلـت: لما سُمِيّت السابقة قدماً؟ قلـت: لّما كـان السعيُ و السبق بالقدم سمِّيت المسعاة الجميلة و السابقة قدماً كما سمِّيـت النعمـة يـداً؛لأنّها تُعطَى باليد و باعاً؛ لأنّ صاحبها يبوع بها. فقيل :لفلان قدمٌ في الخير))[146].

و شبيه بذلك قوله تعالى: (و جعلنا لهم لسانَ صدق)[147]. يقول الزمخشري في شرح هـذا التركيب المجازي: ((لسان الصدق: الثناء الحسن، و عبّر باللسان عما يوجَدُ باللسان كما عبر باليد

---

[140] الكشاف: 71/3. و المقصود بقوله (لغير هؤلاء) الاستثناء الوارد في الآية (إلاّ لبُعُولتهنّ أو آبائهنّ أو آباء بعولتهنّ أو أبنائهنّ أو أبناء بعولتهـنّ أو إخوانهنّ أو بني إخوانهنَّ أو بني أخواتهنّ أو نسائهنّ أو ما ملكتْ أيمانُهن أو التابعين غيرِ أُولي الإِرْبَةِ من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا علـى عورات النساء) النور 31.

[141] الكشاف: 71/3.

[142] ينظر الإيضاح: 282 و شرح التلخيص: 139.

[143] التوبة 61.

[144] الكشاف: 159/2. و تُحملُ أيضاً على الجزئية، ينظر الهامش (58) من هذا الفصل.

[145] يونس 2.

[146] الكشاف: 180/2. جاء في أساس البلاغةص 34: ((بَاعَ الثوب يبوعه إذا قدّره بباعه، نحو ذَرَعَه إذا قدّره بذراعه)).

[147] مريم 50. و ينظر أيضاً النّمل 103/2: 344.

عمّا يطلق باليد و هو العطية. قال[148]:

+ إنني أتتني لسانٌ لا أُسَرُّ بها +

يريد الرسالة. و لسان العرب لغتهم و كلامهم))[149].

و من صورها أيضاً ما قاله عن دلالة (الأيدي) في قوله تعالى: (و لو لا أنْ تصيبهم مصيبةٌ بما قدّمتْ أيديهم)[150]. فقد عُبِّر بها عمّا تَجترحه و تقوم به من أعمال. قال الزمخشري موضّحاً هذه الدلالة: ((و لما كانت أكثر الأعمال تزاوَلُ بالأيدي جُعِل كلُّ عمل معبّراً عنه باجتراح الأيدي، و إن كان من أعمال القلوب. و هذا من الاتساع في الكلام و تصيير الأقل تابعاً للأكثر، و تغليب الأكثر على الأقل))[151].

فالزمخشري، كما يتّضح من تحليلاته لمختلف صور المجاز اللغوي، قد أبان عن مقدرة فائقة على فهم النّصّ القرآني، و إدراك خباياه، كما كانت له آراء جديدة تخصّ الاستعارة و المجاز المرسل أثرى بها ميدانهما، و هو ما سنُبيِّنه في موضعه من هذا البحث.

---

(148) و البيت لأعشى باهلة و عجزه:

+ من علو لا كذبٌ فيه و لا سخَر +

ينظر مشاهد الإنصاف: 51/4.

(149) الكشاف: 414/2.

(150) القصص 47.

(151) الكشاف: 172/3. و واضح في ختام حديثه أنّه يمكن حمل الأيدي على الجزئية؛ لأنّ الذي يقدّم هو الإنسان بجملته، فعُبِّر بالأقل عن الأكثر على التغليب.

الفصل الثالث:

المجاز العقلي.

تمهيد:

تصادف الباحث صور كثيرة من المجاز العقلي في مباحث القدماء من النحاة و اللغويين. فقد أشاروا في مظانّ عديدة من مصنّفاتهم إلى مواقعه في الكلام، و نبّهوا على أنّ الفعل قد يسند إلى غير مُحدِثِه أو فاعِله؛ و لكنّهم لم يذكروا مصطلح هذا اللون البياني صراحة.

فقد أورد الخليل طرفاً من ذلك في الفصل الذي أسماه: ((النصب الذي فاعلُه مفعول و مفعولُه فاعل))؛ و مثّل له بقوله تعالى: (قال ربِّ أنّى يكونُ لي غلامٌ، و قد بلغني الكِبَرُ)[1] و قوله: (و اشتعلَ الرأسُ شيباً)[2]، و قوله: (ما إنَّ مفاتحَه لتنوءُ بالعُصبة أولي القوَّة)[3] و قول النابغة الجعدي:

كانت عقوبةُ ما جنيتَ كما ... كان الزِّناءُ عقوبةَ الرّجْمِ[4]

فالحدَثان، كما يقول، للمخلوق لا للكبر، و للشيب لا للرأس. و المعنى: و قد بلغتُ الكبر و اشتعل شيبُ الرأس. و الأصل في سورة القصص: لتنوء العصبة بمفاتحه، و في قول الجعدي: كما كان الرجمُ عقوبة الزِّناء[5].

و عدَّ سيبويه هذا الأسلوب في التعبير ضرباً من الاتساع في الكلام إيجازاً و اختصاراً؛ لعلم المخاطب بالمعنى، كقوله تعالى: (بل مكرُ الليلِ و النهارِ)[6]. فالليل و النهار لا يمكران، و لكن يُمكَر فيهما. و المعنى: بل مكرُكم في الليل و النهار[7].

و من ذلك ((أن تقول على قول السائل: كم صيدَ عليه؟ و كم غير ظرف لما ذكرت لك من الاتساع و الإيجاز، فتقول: صيد عليه يومان. و إنما المعنى: صيد عليه الوحشُ في يومين،

---

(1) آل عمران 40.

(2) مريم 4.

(3) القصص 76.

(4) ينظر مجاز القرآن: 378/1، و تأويل مشكل القرآن: 153. و أمالي المرتضى: 316/1.

(5) ينظر: الجمل في النحو للخليل، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط 2، 1407 هـ - 1987 مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: 50 - 51.

(6) سبأ 33.

(7) ينظر الكتاب: 176/1 و 212.

ولكنّه اتّسع و اختصر))[8]. و نحوه قولهم: بنو فلان تطؤهم الطريقُ؛ أي يطؤهم أهل الطريق[9]، و قولهم: اجتمع القيظُ؛ أي اجتمع الناس في القيظ[10].

و يتوقّفُ الفراء عند قوله تعالى: (فما ربحتْ تجارتُهم)[11] ليشرح دلالة إسناد الربح إلى التّجارة، فيقول: ((ربّما قال القائلُ: كيف تربح التجارة و إنما يربح الرجل التاجرُ؟ و ذلك من كلام العرب: ربح بيعُك و خسر بيعُك، فحسن القول بذلك؛ لأنّ الربح و الخسران إنّما يكونان في التجارة، فعُلِم معناه.

و مثله من كلام العرب: هذا ليلٌ نائمٌ. و مثله من كتاب الله (فإذا عَزَمَ الأمرُ)[12] و إنّما العزيمة للرجل، و لا يجوز إلاّ في مثل هذا. فلو قال قائل: قد خسِر عبدُك لم يجز ذلك إن كنت تريدُ أن تجعل العبد تجارةً يُربح فيه أو يوضع؛ لأنّه قد يكون العبد تاجراً فيربح أو يوضع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان مَتْجُوراً فيه. فلو قال قائل: قد ربحتْ دراهمُك و دنانيرُك، و خسر بزُّك و رقيقُك، كان جائزاً لدلالة بعضه على بعض))[13].

فالفرّاءُ يُفسِّرُ هذا الأسلوب بعلم المخاطَب بمعناه، و بشيوعه في كلام العرب الذين نزل القرآن بلغتهم و نسج على منوالهم في التعبير، و يؤكّد ذلك تعليقه على إسناد المكر إلى الليل و النهار في قوله تعالى: (بل مكرُ الليلِ و النهارِ)[14]، فيقول: ((المكر ليس لليل و لا للنهار، و إنّما المعنى: بل مكركم بالليل و النهار. و قد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل و النهار، و يكونا كالفاعلين؛ لأنّ العربَ تقولُ: نهارُك صائمٌ؛ و ليلك نائمٌ، ثمّ تُضيف الفعلَ إلى الليل و النهار، و هو في المعنى للآدميين، كما تقول: نام ليلُك، و عزم الأمرُ، و إنّما عزمَه القومُ. فهذا ممّا يُعرفُ معناه فتتّسعُ به العرب))[15].

---

[8] الكتاب: 211/1.

[9] المصدر نفسه: 213/1.

[10] المصدر نفسه: 210/1

[11] البقرة 16.

[12] محمد 21.

[13] معاني القرآن لأبي زكريا يحي بن زياد الفراء، ط 2، 1980، عالم الكتب، بيروت، 1: 14 - 15. و البَزُّ: الثياب، أو متاع البيت من الثياب وغيرها.اللسان: 275/1.

[14] سبأ 33.

[15] معاني القرآن للفراء: 363/2. ينظر أيضاً هود 2/43: 15 - 14.

و لا يبتعد أبو عبيدة عمّا ذكره الفراء؛ إذ يربط هذا الأسلوب القرآني بلغة العرب، و سننهم في نظم الكلام. فقد وقف عند قوله تعالى: (و قد بَلَغَنِي الكِبَرُ)[16] يشرح دلالة إسناد البلوغ إلى الكبر قائلاً: ((أيْ بلغتُ الكبر، و العرب تصنع هذا، تقول: هذا القميصُ لا يقطعني؛ أي أنت لا تقطعه، أي إنه لا يبلغ ما أريد من تقدير))[17].

و يُؤْثَرُ لأبي عبيدة إشارتهُ الدقيقة إلى إحدى علاقات المجاز العقلي، و هي إقامة الفاعل موضع المفعول. جاء ذلك في تفسيره قوله تعالى: (هو الذي جعلَ لكم الليلَ لتسكنوا فيه و النهارَ مُبصِراً)[18]. يقول: ((و النّهار مبصراً: له مجازان أحدهما: أنَّ العرب وضعوا أشياء من كلامهم في موضع الفاعل، و المعنى: أنّه مفعول؛ لأنّه ظرف يَفْعلُ فيه غيرُه، لأنَّ النهار لا يُبصِر و لكنه يُبصِر فيه الذي ينظر، و في القرآن (في عيشةٍ راضيةٍ)[19] و إنما يرضى بها الذي يعيش فيها، قال جرير:

لقد لُمتنا يا أمَّ غيْلان في السُّرى   و نمتِ ، و ما ليلُ المَطِيِّ بنائم[20]

و الليل لا ينامُ و إنّما يُنام فيه))[21].

و تلقانا في (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة صور من هذا النّسج البياني. فقد أورد له نماذج في فصول من تعليقاته، و نبّه على أنّ ذلك فاشٍ في القرآن، و في كلام العرب و أشعارها. و من ذلك قولُ الأخطل:

على العِيَارات هدَّاجُون قد بَلَغَتْ   نجرانَ ، أو بلغتْ سوءاتِهم هَجَرُ[22]

و كان الوجه أنْ ((يقولَ: سوءاتُهم – بالرفع – نجران و هجر، فقلب؛ لأنّ ما بلغتَه فقد بلغك. قال الله تعالى (و قد بلَغَنِي الكبرُ)[23] أي بلغته))[24].

---

(16) آل عمران 40.

(17) مجاز القرآن: 92/1.

(18) يونس 67.

(19) الحاقة 21. قال أبو عبيدة: ((مجاز مرضية فخرج مخرج لفظ صفتها، و العرب تفعل ذلك إذا كان من السبب في شيء، يقال: نام ليلُهُ و إنما ينامُ هو فيه)). مجاز القرآن: 268/2.

(20) ديوان جرير: 554.

(21) مجاز القرآن: 279/1.

(22) شرح ديوان الأخطل: صنّفه و شرحه إيليا سليم الحاوي، دار الثقافة – بيروت، د ط، د ت، ص 178. و فيه (أو حُدِّثَتْ) عوض (بلَغَتْ). و العِيَارات ج عَيْر و هو الحمار. اللسان: 3185/4. و الهَدْجُ و الهَدَجان: مَشْيٌ رُوَيْد في ضعف. اللسان: 4630/6.

(23) آل عمران 40.

(24) تأويل مُشكل القرآن: 195.

و منه قوله تعالى: (من قريتِك الـتي أخرجَتْـك)[25] و قولـه: (بـل مكرُ الليـلِ و النهـارِ)[26]. والمعنـى: أخرجـك أهلهـا، و مكركـم في الليـل و النهـار. فهـذا و أمثالُـه ضـربٌ مـن الحـذف و الاختصار[27].

و ذكر ابن قتيبة، في باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه، أنَّ المفعول قد يجيء على لفـظ الفـاعل كقوله تعالى: (لا عاصمَ اليوم منْ أمرِ اللهِ إلاَّ مَنْ رحِـم)[28] ((أي لا معصـوم مـنْ أمـره. و قولـه: (من ماءٍ دافقٍ)[29]؛ أي مدفوق و قوله: (في عيشةٍ راضيةٍ)[30]؛ أي مَرضِيٌّ بها. و قوله: (أوَ لم يـروا أنّا جعلنا حرَماً آمناً)[31]، أي مأموناً فيه. و قوله: (و جعلنا آيةَ النهارِ مُبصرةً)[32]، أي مُبْصراً بها.

و العربُ تقول: ليلٌ نائم، و سرّ كاتمٌ. قال وَعْلة الجرمي:

و لما رأيتُ الخيلَ تتْرى أثابجاً   عَلِمْتُ بأنّ اليوم أحمسُ فاجرُ

أي يوم صعبٌ مفجور فيه))[33].

و قد يأتي الفاعل على لفظ المفعول بقِلَّة، نحو قوله تعالى: (إنّـه كـان وعـدُه مأتيّـاً)[34]، أي آتياً[35].

+ + +

و قال أبو حمزة العلوي، و هو يتحدّثُ عن المجاز العقلي: ((إنّ الشيخ النِّحرير عبـد القـاهر الجرجاني هو الذي قرّرهُ و استخرجه بفكرته الصافية، و تابعه على ذلك الجهـابذة مـن أهـل هـذه الصناعة كالزمخشري و ابن الخطيب))[36].

---

(25) محمد 13.

(26) سبأ 33.

(27) ينظر تأويل مشكل القرآن: 210.

(28) هود 43.

(29) الطارق 6.

(30) الحاقة 21 و القارعة 7.

(31) العنكبوت 67.

(32) الإسراء 12.

(33) تأويل مشكل القرآن: 296 - 297.

(34) مريم 61.

(35) ينظر تأويل مشكل القرآن: 298. و ينظر أيضاً كتاب فقه اللغة و سرّ العربية للثعالبي: 355 - 356 و أمالي المرتضى: 466/1 و 578.

(36) الطراز: 258/3. و قال السكّاكي: ((و مدار ترديد الإمام عبد القاهر، قدسّ الله روحه، لهذا النوع بين اللغوي تارة و بين العقلي أخرى على هذين الوجهين، جزاه الله أفضل الجزاء، فهو الذي لا يزال ينوِّرُ القلوب في مستودعات لطائف نظره، لا يألو تعليمـاً و إرشـاداً)). مفتاح العلوم: 157.

و الحقُّ أنّ العلوي لم يُخطئ في قوله؛ فقد مهّد الإمامُ عبد القاهر كثيراً من مسالك البلاغة العربية، و أصلح شُعبها، وبسط القول في دقائقها، و فَكَّ ما اختبل من خيوطها و أثبت في كثير من مسائلها مقدرة عجيبة على الشرح، و التحليل و التمييز[37].

و من هنا وجدناه يتوسَّع في الحديث عن الحقيقة و المجاز، و تحديد الفروق الدقيقة بين المجاز اللغوي و المجاز العقلي. و نستطيع أن نقطع جازمين بأنه أوّل من فعل ذلك.

فقد قال كلاماً طويلاً مهّد به للحديث عن المجاز، و هل هو حاصلٌ من جهة اللغة أو العقل؟ و مؤدّاه أنَّ مدار الفائدة في الحقيقة على الإثبات و النفي؛ لأنّ الخبر، و هو ((أوّل معاني الكلام و أقدمها، و الذي تستند سائر المعاني إليه و تترتَّبُ عليه))[38]، لا ينفكُّ عن هذين الحكمين.

ثم أضاف مؤكّداً هذه الحقيقة فقال: ((و إذا ثبت ذلك فإنّ الإثبات يقتضي مثبتاً و مثبتاً له نحو أنّك إذا قلت: ضرب زيدٌ أو زيد ضارب فقد أثبتَّ الضرب فعلاً أو وَصْفاً. و كذلك النفي يقتضي منفياً و منفياً عنه؛ فإذا قلت: ما ضرب زيد، ما زيد ضاربٌ فقد نفيت الضرب عن زيد و أخرجته عن أن يكون فعلاً له. فلما كان الأمر كذلك احتيج إلى شيئين يتعلق الإثبات و النفي بهما فيكون أحدهما مثبتاً و الآخر مثبتًا له، و كذلك يكون أحدهما منفياً و الآخر منفياً عنه. فكان ذانِكَ الشيئان المبتدأ و الخبر و الفعل و الفاعل، و قيل للمثبت و للمنفيّ مسند و حديث، و للمثبت له و المنفيّ عنه مسندٌ إليه و مُحَدَّث عنه.

و إذا رمت الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد، أو الفعل وحده صرت كأنّك تطلب أن يكون الشيء الواحد مثبتاً و مثبتاً له، و منفيّاً و منفيّاً عنه، و ذلك محال))[39].

---

(37) أكَّدَ بعض الدراسين المحدثين أنَّ الطريق الذي فتحه عبد القاهر الجرجاني في الدراسات النحوية يتماشى مع أحدث مع وصل إليه علم اللسان الحديث. فما قرّره اللسانيون اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلاقات (Système de Rapports) هو الأساس العام الذي بنى عليه عبد القاهر كلّ تفكيره اللغوي. ينظر: الميزان الجديد د. محمد مندور، مكتبة نهضة مصر و مطبعتها، الفجّالة، مصر، ط 3، ص: 185.

و يرى الدكتور جعفر دَكّ الباب أنّ النظرية اللغوية التي وضعها عبد القاهر ((قد جاءت بنفس الأسس التي تقوم عليها نظرية القواعد التحويلية التوليدية، و أرست كذلك نفس الأسس التي تقوم عليها النظرية البنيوية الوظيفية. و تتميّز نظرية الجرجاني اللغوية فوق ذلك كلّه بأنّها تجمع، و توحِّد في نظرية واحدة بين نظرية القواعد التحويلية التوليدية، و بين النظرية البنيوية الوظيفية. وهذا هو ما تسعى إليه أحدث الدراسات اللغوية في السنوات الأخيرة)). الموجز في شرح دلائل الإعجاز: 133.

(38) أسرار البلاغة: 316.

(39) المصدر نفسه: 316.

و يترتَّب عن ذلك أمرٌ آخر، و هو أنّنا إذا قلنـا: ضـرب زيـدٌ كـان هنـاك قيـدان؛ إثبـات الضرب، و ثانيهما إثباته لزيد؛ أي أنّ هناك إثبات شيء لشيء. و كذلك الحـال في النفـي؛ إذ فيـه نفي شيء عن شيء. و هذه القضية، مثلما يؤكّد عبد القاهر، مُبرمَة و ثابتة تـزول الراسيات و لا تزول[40].

ثم يضيف قيداً آخر للإثبات و النّفي، مثاله قولنا: ضرب زيدٌ؛ فنثبتُ الضرب فعلاً لزيد، و قولُنا: مَرِض زيدٌ؛ فنثبت المرض و صفاً له ((و هكذا سائر ما كان من أفعال الغرائز و الطبـاع، و ذلك في الجملة على مالا يوصف الإنسان بالقدرة عليه نحو: كرُم، و ظرُف و حسن، و قبـح، و طال و قصر))[41].

و بعد تقرير جملة من المسائل متعلّقة بالإثبات و قيوده قال إنّ من ينظر إلى الجملة؛ ليقضـي فيها بالمجاز أو الحقيقة، لا ينفـكّ من الالتفات إلى جهتين: إحداهما أنْ ((تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات أهو في حقّه و موضعه، أم قد زال عن الموضع الذي ينبغى أن يكـون فيـه))[42] و ثانيتهمـا أن ((تـــــنظر إلى المعنى المثبت؛ أعني ما وقع عليه الإثبات كالحياة في قولك: أحيـا الله زيـداً، و الشيب في قولك: أشاب الله رأسي، أثابتٌ هو على الحقيقة أم قد عدل به عنها؟))[43].

و قد مثّل للجهة الأولى؛ أي دخول المجاز من جهة الإثبات دون المثبت بقول الشاعر:

و شيَّب أيامُ الفراق مَفارِقي   و أنشرن نفسي فوق حيث تكون[44]

و قول الآخر:

أشاب الصَّغيرَ و أفنى الكبيـ   ـرَ كرُّ الغَداة و مرُّ العَشِي[45]

فالمجاز ((واقعٌ في إثبات الشيب فعلاً للأيام و لكرّ الليـالي، و هـو الـذي أزيـل عـن موضعـه الذي ينبغي أن يكون فيه؛ لأنّ من حقّ هذا الإثبات أعني إثبات الشيب فعلاً أن يكـون إلاّ مـع أسماء الله تعالى. فليس يصحّ وجود الشيب فِعلاً لغير القديم سُبحانه، و قـد وجّـه في البيتـين كمـا تـرى إلى الأيام و الليالي، و ذلك ما لا يثبت له فعل بوجه لا الشيب و لا غير الشيب.

---

[40] ينظر أسرار البلاغة: 317.

[41] المصدر نفسه: 317.

[42] المصدر نفسه: 320.

[43] المصدر نقسه: 320.

[44] و البيت غير منسوب في أسرار البلاغة: 320.

[45] و البيت للصّلّتان السّعدي. ينظر الحيوان: 477/3. و ينظر المصباح: 144.

و أمّا المثبت فلم يقع فيه مجاز؛ لأنه الشيب و هو موجود كما ترى. و هكذا إذا قلت: سرّني الخبر و سرّني لقاؤك. فالمجاز في الإثبات دون المثبت؛ لأنّ المثبت هو السُّرورُ و هو حاصل على حقيقته))[46].

و من المجاز في المثبت قوله تعالى: (فأحيينا بـه الأرضَ بعد موتها)[47] و (إنّ الذي أحياها لمُحْيِ الموتى)[48]. يقولُ عبد القاهر: ((جعل خضرة الأرض، و نضرتها و بهجتها بما يظهره الله فيها من النبات، و الأنوار، و الأزهار و عجائب الصُّنْع حياة لها؛ فكان ذلك مجازاً في المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه. فأمّا نفس الإثبات فمحض الحقيقة؛ لأنّه إثبات لما ضُرِب الحياة فعلاً لله تعالى، و لا حقيقة أحقّ من ذلك))[49].

و معنى كلام عبد القاهر أنّ المجاز واقع على سبيل الاستعارة؛ لأنّه لم يحصل في الإثبات (الإسناد)، و إنما حصل في المثبت. و يؤكّد ذلك قوله: ((من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه)).

و يخلص عبد القاهر- بعد بسطه الحقائق التي ذكرناها- إلى القول: ((و إذ قد تبيّن لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات، و بين دخوله في المثبت، و بين أن ينتظمهما، و عرفْت الصورة في الجميع؛ فاعلم أنّه إذا وقع في الإثبات فهو مُتلقّى من العقل، فإذا عَرَضَ في المثبت فهو مُتلَقَّى من اللغة ... و ذلك أنّ الإثبات إذا كان من شرطه أن يُقيّدمرتين كقولك: إثبات شيء لشيء، و لَزِمَ من ذلك أنْ لا يَحْصُلَ إلاّ بالجملة التي هي تأليف بين حديث و مُحدَّثٍ عنه، و مسند و مسند إليه علمت أنّ مأخذه العقل، و أنه القاضي فيه دون اللغة؛ لأنّ اللغة لم تأتِ لتحكم بحكم، أو لتثبت، و تنفي، و تنقض و تبرم. فالحكم بأنّ الضربَ فعلٌ لزيد أو ليس بفعل له، و أن المرض صفة له أو ليس بصفة له شيء يضعه المتكلّم و دعوى يدَّعيها. و ما يعترض على هذه الدّعوى من تصديق، أو تكذيب، أو اعتراف، أو إنكار و تصحيح أو فساد فهو اعتراضٌ على المتكلّم، و ليس اللغة في ذلك بسبيل، و لا منه في قليل أو كثير.

و إذا كان كذلك كلُّ وصف يستحقّه هذا الحكم من صحّة، و فساد و حقيقة و مجاز، واحتمال و استحالة فالمرجع فيه و الوجه إلى العقل المحض، و ليس للغة فيه حظّ.

---

[46] أسرار البلاغة: 320.

[47] فاطر 9.

[48] فصلت 39.

[49] أسرار البلاغة: 321.

... فأمّا إذا كان المجاز في المثبت كنحـو قولـه تعـالى: (فأحيينـا بـه الأرضَ)[50] فإنّما كـان مأخذه اللغة لأجل أنَّ طريقة المجاز بأن أجري اسم الحياة على مـا ليـس بحيـاة تشـبيهاً و تمثيـلاً ثـمّ اشتقَّ منها، و هي في التقديرِ الفعلُ الذي هو (أحيا)، و اللغة هي التي اقتضت أن تكون الحياة اسمـاً للصفـة الـتي هـي ضـدّ المـوت؛ فـإذا تُجُـوِّزَ في الاسم فـأُجرِيَ علـى غيرهـا فـالحديث مـع اللغـة فاعرفه))[51].

و لا مراء في أنّ عبد القاهر الجرجاني قطع بكلامه المسهب عن المجاز قـول كـل خطيـب، و لم يدَع للمتأخّرين من البلاغيين – و لا سيما مدرسة السكّاكي- سوى لملمة أحاديثه و تحليلاته ووضعها ضمن قواعد و تفريعات ملأوا بها مصنّفاتِهم.

و قد عبّر عن هذا الضّرب من المجاز بمصطلحات ثلاثـة هـي: **المجـاز في الإثبـات**، و **المجـاز العقلي** الذي عبَّر عنه بالمجاز من طريق العقل، و **المجاز الحُكْمي** الذي يقع فيـه التجـوّز ((في حكـم يجْري على الكلمة فقط، و تكون الكلمة متروكة على ظاهرها، و يكون معناها مقصوداً في نفسـه و مراداً من غير تورية و تعريض. و المثالُ فيه قولهم: نهارُك صائم، و نام ليلي و تجَلّى همِّـي[52]، و قوله تعالى: (فما ربحت تجارتُهم)[53]... أنت ترى مجازاً في هذا كله، و لكن لا في ذوات الكـلام و أنفُسِ الألفاظ و لكن في أحكام أجريت عليها؛ أفلا ترى أنّك لم تتجوّز في قولك: نهارك صائم و ليلك قائم، في نفس صائم و قائم، و لكن في أن أجريتهما خبرين على النهـار و الليـل. و كذلـك ليس المجاز في الآية في لفظة (ربحت) نفسها و لكن في إسنادها إلى التجارة))[54].

ثمّ قال: ((... كذلك الأمرُ في هذا المجاز الحُكْمِيّ))[55] و هو يعلّق علـى دلالـة إسـناد السيلان إلى الأباطح في قول الشاعر:

[50] فاطر 9.

[51] أسرار البلاغة: 322 – 323. و قد أكّد ذلك أيضاً في فصل لاحق بقوله: ((و اعلم أنّ المجاز على ضربين: مجـاز مـن طريـق اللغـة و مجـاز من طريق المعنى و المعقول. فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا: اليد مجاز في النعمة، و الأسد مجاز في الإنسان، و كـل مـا ليـس بالسبـع المعـروف كان حكماً أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة ...

و متى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة؛ و ذلك أنّ الأوصـاف اللاحقـة للجمـل مـن حيـث هي جمل لا يصح ردّها إلى اللغة، و لا وجه لنسبتها إلى واضعها؛ لأنّ التأليف هو إسناد فعل إلى اسم أو اسم إلى اسم)). أسرار البلاغة: 355.

[52] هو شطر بيت نسبه أبو عبيدة إلى رؤبة بن العجّاج ، ينظر مجاز القرآن: 279/1.

[53] البقرة 16.

[54] دلائل الإعجاز: 204.

[55] المصدر نفسه: 206. و ينظر أيضًا الصفحات 207 و 208.

+ و سالتْ بأعناق المَطِيِّ الأباطحُ +[56]

و هو عنده أيضاً مجاز إسنادي؛ لأنّ الإثبات- كما مرّ بنا- يستدعي مسنداً إليه. و يظهر أيضاً في ربطه المجاز الحكمي بالإسناد في معرض تحليله قول الشاعر:

أبي عَبَر الفوارسَ يومَ داجٍ   و عمّي مالكٌ وضع السّهاما
فلوْ صَاحبْتنا لرضِيتَ عنّا   إذا لم تَغْبُقِ المئة الغُلاما[57]

قال: ((يريد إذا كان العامُ عامَ جَدْب، و جَفّتِ ضُروع الإبل، و انقطع الدَّرُّ حتّى إذا حُلب منها مئة لم يَحْصُل من لبنها ما يكون غَبوقَ غُلام واحد. فالفعل الذي هو (غبق) مستعمل في نفسه على حقيقته غير مُخْرج عن معناه و أصله إلى معنى شيء آخر، فيكون قد دخله مجاز في نفسه و إنَّما المجاز في أن أُسند إلى الإبل و جُعل فعلاً لها. و إِسنادُ الفعل إلى الشيء حكمٌ في الفعل و ليس هو نفس معنى الفعل؛ فاعرفه))[58].

و هكذا يمكن القول إنّ الزّمخشري قد وجد أمامه سبيل هذا الفنّ ممهّداً؛ لأنّ عبد القاهر الجرجاني قد استفرغ له طاقته و جهده؛ ففكّ خَباله، و رسم حدوده، و لَمَّ شعثه، و وضّح معالمه، و أرْسى دعائمه و أكّد أنّه ((كنزٌ من كنوز البلاغة، و مادةُ الشاعر المُفلق و الكاتب البليغ في الإبداع و الإحسان، و الاتساع في طُرق البيان))[59].

و لعلّ هذه الإحاطة الشاملة هي التي دفعت بالزمخشري إلى السير بهذا الفن في مسالك جديدة. فقد وجد فيه وسيلة حاسمة تعينه على خدمة مذهبه في الاعتزال الذي يقوم على تنريه

---

(56) هذا الشطر من أبيات مشهورة نسبت لغير شاعر، منهم كُثَيِّر، و يزيد بن الطثرية، و كعب بن زهير، و هي:

و لّما قضينا من منًى كلَّ حاجة   و مسَّح بالأركانِ من هو ماسحُ
و شُدَّت على حُدْبِ المهاري رِحالُنا   و لا ينظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا   وسَالتْ بأعناق المطيِّ الأباطحُ

ينظر الشعر و الشعراء: 25 ، و الخصائص: 218/1 و دلائل الإعجاز: 57 و 204.

(57) نَسَبَها عبد القاهر إلى حاجز بن عوف، وهو شاعر جاهلي مُقِلّ. ينظر دلائل الإعجاز: 207.

قال بن منظور: ((الغَبْقُ و التَّغَبُّق و الاغتباق: شُربُ العَشِي و الغبوُق: الشرب بالعشي)) اللسان: 3210/4.

(58) دلائل الإعجاز:207. و ينظر أيضا أسرار البلاغة: 328. و لا بأس أن نشير هنا إلى أنّ عبد القاهر الجرجاني قد أورد كثيراً من صور المجاز الإسنادي، و علاقاته و شواهده في القرآن و الشعر. ينظر أسرار البلاغة: 332 - 338.

(59) المصدر نفسه: 205.

الكافر، إلاّ أنَّ الله سبحانه لمّا كان هو الذي أقدره و مكّنه أُسند إليه الختم كما يُسند الفعل إلى المسبِّب))[66].

و قولُهُ تعالى: (ذهبَ اللهُ بنورهم)[67] الذي حمله على وجوه عديدة، منها الإسناد المجازي، هروباً من إسناد الأفعال القبيحة إلى الله تعالى. يقول: ((فإن قلت: فما معنى إسناد الفعل إلى الله تعالى في قوله (ذهب الله بنورهم)[68]؟ قلت: إذا طفئتِ النارُ بسبب سَماويّ ريحٍ أو مطرٍ فقد أطفأها الله تعالى، و ذهب بنور المستوقد. و وجه آخر و هو أن يكون المستوقد في هذا الوجه مستوقد نارٍ لا يرضاها الله. ثم **إمّا** أن تكون ناراً مجازية كنارِ الفتنة و العداوة للإسلام، و تلك النار متقاصرة مدّة اشتعالها قليلة البقاء. ألا ترى إلى قوله (كلَّما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها اللهُ)[69].

و **إمّا** ناراً حقيقية أوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها إلى بعض المعاصي، و يهتدوا بها في طريق العَيْثِ فأطفأها الله و خيّب أمانيهم))[70].

و إسنادُ الإضلال في قوله تعالى: (يُضِلُّ به كثيراً و يَهْدِي به كثيراً، و ما يُضِلُّ به إلاّ الفاسقين)[71]، إنّما هو منْ قبيل ((إسناد الفعل إلى السّبب؛ لأنّه لّما ضُرب المثل فضلّ به قومٌ و اهتدى به قوم تسبَّب لضلالهم و هداهم))[72].

و يقولُ الزّمخشري في تعليقه على قوله تعالى: (ليجعلَ اللهُ ذلك حسْرةً في قلوبهم)[73]: ((فإن قلت: ما مَعْنى إسناد الفعل إلى الله تعالى؟ قلت: معناهُ أنّ الله عزّ و جلّ، عند اعتقادهم ذلك المعتقد الفاسد، يضع الغمّ و الحسرة في قلوبهم و يُضَيِّقُ صدورهم عقوبة. فاعتقادُ فعلهم و ما يكون عنده من الغمِّ، و الحسرة و ضيق الصدور فعلُ الله عزّ و جلّ كقوله (يجعلْ صدرَه ضَيِّقاً حَرَجاً كأنّما يصَّعّدُ في السماء)[74]))[75].

---

[66] الكشاف: 27/1.

[67] البقرة 17.

[68] البقرة 17.

[69] المائدة 64.

[70] الكشاف: 38/1 - 39.

[71] البقرة 26.

[72] الكشاف: 58/1.

[73] آل عمران 156.

[74] الأنعام 125.

و حمل إسناد التزيين في قوله تعالى: (إنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زيَّنا لهم أعمالهم)[76] على المجاز بوجهيه: الاستعارة أو الإسناد لّما قال:((فإن قلت: كيف أسند تزيين أعمالهم إلى ذاته و قد أسنده إلى الشيطان في قوله (و زيّنَ لهم الشّيطانُ أعمالَهم)[77]؟ قلت: بين الإسنادين فرق؛ و ذلك أنَّ إسناده إلى الشيطان حقيقة و إسناده إلى الله مجاز، و له طريقان في علم البيان. أحدهما أن يكون من المجاز الذي يُسمَّى الاستعارة و الثاني أن يكون من المجاز الحُكْمي))[78].

و يشرح الوجه الثاني قائلاً: ((و الطريق الثاني أنّ إمهالَه الشيطان و تخليتَه حتّى يزيِّنَ لهم ملابسةٌ ظاهرة للتزيين فأسند إليه؛ لأنّ المجاز الحكْمي يُصحِّحُه بعض الملابسات))[79].

و يؤكّد حقيقة الإسناد هذه في تحليله قوله تعالى: (زُيِّن لفرعون سوءُ عمله)[80]، فيقول: ((و المزيِّن إمّا الشيطان بوسوسته كقوله تعالى (و زيّنَ لهم الشيطانُ أعمالَهم فصدّهم عن السبيل)[81] أو الله تعالى على وجه التسبيب؛ لأنّه مكَّن الشيطان و أمهله. و مثله (زيّنا لهم أعمالَهم فهم يعمهون)[82]))[83].

و تأمّلْ كيف تصرَّفَ في النّظم في قوله تعالى: (ربّنا وَسِعْتَ كلَّ شيء رحمةً و علماً)[84]، لينسجم مع معتقده، قائلاً: ((فإن قلت: تعالى الله عن المكان، فكيف صحّ أنْ يقال: وسع كلّ شيء؟ قلت: الرحمة و العلم هما اللذان وسعا كل شيء في المعنى، و الأصل: وسع كلَّ شيء رحمتُك و علمُك، و لكن أزيل الكلام عن أصله بأنْ أسند الفعل إلى صاحب الرحمة و العلم، وأخرجا منصوبين على التمييز للإغراق في وصفه بالرحمة؛ كأن ذاته رحمة و علم واسعان كل شيء))[85].

---

[75] الكشاف: 225/1.

[76] النمل 4.

[77] النمل 24 و العنكبوت 38.

[78] الكشاف: 133/3.

[79] المصدر نفسه: 133/3.

[80] غافر 37.

[81] النمل 24 و العنكبوت 38.

[82] النمل 4.

[83] الكشاف: 371/3 – 372.

[84] غافر 7.

[85] الكشاف: 362/3. و ينظر أيضاً الأعراف 2/155: 96 و 2/176: 104، و النحل 2/26: 326، و الإسراء 2/16: 354 - 355، و الفرقان 17 – 3/18: 91 و الشعراء 3/200: 128.

و **من المفيد** أن نذكر، ههنا أنّ الزمخشري قد عبّر عن هذا الضرب من المجاز **بالإسناد المجازي** تارة، و **المجاز الحُكمِي** تارة أخرى. فقد ورد مصطلح الإسناد المجازي في قوله: ((و وصف اليوم بأليم من الإسناد المجازي لوقوع الألم فيه))[86]، و قوله: ((و يجوز أن يكونَ من إضافة فعيل إلى فاعله، و يجعل دعاء الله سميعاً على الإسناد المجازي))[87]، و قوله: ((كلّ أمر حكيم: كلّ شأن ذي حكمة؛ أي مفعول على ما تقتضيه الحكمة. و هو من الإسناد المجازي))[88].

و ورد مصطلح المجاز الحكمي في قوله: ((و لا تخلو (الساعة) من أن تكون على تقدير الفاعلة لها؛ كأنها هي التي تزلزل الأشياء على المجاز الحكمي))[89] و قوله: ((أو جعل الأمر مطاعاً على المجاز الحكمي))[90].

+ + +

و **قد أشار** الزمخشري في أكثر من موطن من الكشّاف إلى أنّ المجاز الإسنادي، مثل غيره من أنواع المجاز الأخرى، من الوسائل التعبيرية التي تُمَكِّنُ من الاتساع في اللغة، و التوسُّع في الاستعمال. قال: ((مُبيّنات: هي الآيات التي بينت في هذه السورة، و أوضحت في معاني الأحكام و الحدود. و يجوز أن يكون الأصل: مبيَّناً فيها فاتّسع في الظرف. و قرئ بالكسر؛ أي بيَّنتْ هي الأحكام و الحدود، جعل الفعل لها على المجاز))[91].

و قال في موضع آخر: ((و معنى (مكرُ الليلِ و النهارِ)[92]: مكركم في الليل و النهار، فاتُّسِعَ في الظرف بإجرائه مجرى المفعول به بإضافته إليه))[93]. و قال أيضاً: ((شِقَاقَ بَيْنِهما: أصله

---

[86] الكشاف: 212/2.

[87] المصدر نفسه: 306/2.

[88] المصدر نفسه: 429/3. و ينظر أيضاً الكشاف: 177/2، و 223، و 260، و 293، و 97/3 و 202/4.

[89] الكشاف: 24/3.

[90] المصدر نفسه: 123/3. قال السكّاكي في المفتاح: 168: ((و يسمّى عقلياً لا لغوياً لعدم رجوعه إلى الوضع، و كثيراً ما يُسمّى حُكمياً لتعلقه بالحكم)). و ينظر أيضاً ص 196.

[91] المصدر نفسه: 76/3.

[92] سبأ 33.

[93] الكشاف: 261/3.

شقاقاً بينهما؛ فأضيف الشقاق إلى الظرف على طريق الاتّساع كقوله (بل مكرُ الليلِ و النهارِ)[94]، و أصله: بل مكرٌ في الليل و النهار))[95].

1 – بين المجاز الإسنادي و الاستعارة:

نبّه عبد القاهر الجرجاني على أنّ المجاز قد يعتري الجملة من الطريقين؛ طريق اللغة و طريق العقل، و وضّح ذلك بقوله: ((و قد يتصوّر أن يدخل المجاز للجملة من الطريقين جميعاً؛ و ذلك أن يُشبَّه معنى بمعنى وصفة بصفة فيستعار لهذه اسم تلك، ثم تثبت فعلاً لما لا يصحّ الفعل منه أو فعل تلك الصفة؛ فيكون أيضاً في كلِّ واحدٍ من الإثبات و المثبت مجاز كقول الرجل لصاحبه: أَحيَتْني رؤيُتك، يريد آنستْني و سرَّتْني و نحوه. فقد جعل الأنس و المسرّة الحاصلة بالرؤية حياة أوّلاً، ثمّ جعل الرؤية فاعلة لتلك الحياة.

و شبيه به قول المتنبّي:

و تحيي له المالَ الصوارمُ و القَنَا و يقتل ما يُحيي التبسّمُ و الجدا[96]

جعل الزيادة و الوفور حياة في المال و تفريقه في العطاء قتلاً، ثمّ أثبت الحياة فعلاً للصوارم و القتل فعلاً للتبسّم مع العلم بأنّ الفعل لا يصحّ منهما.و نوع منه: أهلك النّاسَ الدينارُ و الدّرهمُ، جعل الفتنة هلاكاً على المجاز ثمّ أثبت الهلاك للدينار و الدرهم و ليسا ممّا يفعلان، فاعرفه))[97].

و المرادُ بكلام الإمام عبد القاهر أنّ بعض التراكيب تنطوي على نَوْعَيْ المجاز: اللغوي منه– المتمثّل في الاستعارة– و العقلي. و قد حذا الزمخشري حذو عبد القاهر، فأشار إلى هذا التزاوج في عديد من الآيات نحو قوله تعالى: (ختمَ ا للهُ على قلوبِهم و على سمعِهم)[98].

فقد مرّ أنّ الزمخشري يأبَى أن يكون إسنادُ الختم إلى ا لله حقيقة؛ لأنّ ذلك يخالف قاعدة المعتزلة في التقبيح و التحسين. و لذلك راح يقلّب الآية على كل الوجوه جامعاً بين المجازين فقال: ((و يجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير ا لله؛ فيكون الختم مُسنَداً إلى اسم ا لله على سبيل

---

[94] سبأ 33.

[95] الكشاف: 267/1. و ينظر أيضاً الأعراف: 2/155: 96. و الواقع أنّ الزمخشري لا يخرج عن سنن سابقيه الذين عَدُّوا هذا الضرب من الأساليب مجالاً للتوسّع في اللغة. و قد قدّمنا طرفاً من ذلك في صدر هذا الفصل.

[96] ديوان المتنبّي: 181/2. و فيه (تحيي) في الشطر الثاني.

[97] أسرار البلاغة: 321.

[98] البقرة 7.

المجاز و هو لغيره حقيقة. تفسير هذا أنّ للفعل ملابسات شتّى؛ يلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و المسبَّبَ له، فإسنادُه إلى الفاعل حقيقة.

و قد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المُسمّى استعارة؛ و ذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جراءته، فيستعار له اسمه))[99].

و يَجْمع بينهما أيضاً في تحليل في قوله تعالى: (إنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زيّنا لهم أعمالَهم)[100] و يذكر أنّ إسناد التزيين إلى الله مجاز، و له طريقان في علم البيان ((**أحدهما**: أنْ يكون من المجاز الذي يُسمّى الاستعارة **و الثاني**: أن يكون من المجاز الحُكْمِي. **فالطريق الأول** أنّه لّما متّعهم بطول العمر وسعة الرزق و جعلوا إنعام الله بذلك و إحسانه إليهم ذريعة إلى اتباع شهواتهم و بَطَرِهم، و إيثارهم الروح و الترفّه، و نفارهم عمّا يلزمهم فيه التكاليف الصعبة و المشاقّ المتعبة؛ فكأنّه زيّن لهم بذلك أعمالهم. و إليه أشارت الملائكة صلوات الله عليهم في قولهم (و لكنْ متّعتَهم و آباءَهم حتى نَسُوا الذّكرَ)[101].

و الطريق الثاني أنّ إمهالَه الشيطان و تخليتَه حتّى يزين لهم ملابسة ظاهرة للتزيين فأسند إليه؛ لأنّ المجاز الحكمي يصحِّحُه بعض الملابسات))[102].

و قوله تعالى: (فلما جاءتهم آياتُنا مُبصِرةً)[103] الذي شرح فيه دلالة وصف الآيات بالإبصار قائلاً: ((المبصرة: الظاهرة البينة؛ جعل الإبصار لها و هو في الحقيقة لمتأمّليها؛ لأنّهم لاَبسوها و كانوا بسبب منها بنظرهم و تفكُّرهم ... أو جعلت كأنّها تبصر فتهدي؛ لأنّ العُمي لا تقدر على الاهتداء فضلاً عن أن تهدي غيرها، و منه قولهم: كلمة عيناء و كلمة عوراء؛ لأنّ الكلمة الحسنة ترشد و السيئة تغوي. و نحوه قوله تعالى (لقد عَلِمْتَ ما أنزلَ هؤلاء إلا ربُّ السّمواتِ و الأرضِ بصائرَ)[104] فوصفها بالبَصَارة كما وصفها بالإبصار))[105].

---

(99) الكشاف: 28/1. و ينظر أيضاً 26/1.

(100) النمل 4.

(101) الفرقان 18.

(102) الكشاف: 133/3.

(103) النمل 13.

(104) الإسراء 102.

(105) الكشاف: 135/3.

و منه قوله تعالى: (إنَّهم كانوا في شكٍّ مُرِيب)[106]. فقد ذكر الزّمخشري أنّ وصْف الشكّ بالريبة إمّا أن يكون ((مِنْ أرابه إذا أوقعه في الريبة و التهمة، أو من أراب الرجل إذا صار ذا ريبة و دخل فيها. و كلاهما مجاز إلاّ أنّ بينهما فرقاً؛ و هو أنّ المريب من **الأول** منقول ممّن يصحّ أن يكون مريباً من الأعيان إلى المعنى، و المريب من **الثاني** منقول من صاحب الشكّ إلى الشكّ كما تقول: شعرٌ شاعرٌ))[107]. و معنى ذلك أنّه يصِحُ أنْ يُشبَّه الشك بعاقل يرتاب، على الوجه **الأوّل**، كما يصحّ أنْ يُحْمل على الإسناد القائم على العلاقة المصدرية على الوجه **الثاني**، أيْ وصْف الشكّ بالريبة و هي لأصحابه كما في قولنا: جدَّ الجدّ، و عَزَمَ الأمرُ.

و ممّا أشار فيه إلى المجازين أيضا قوله تعالى: (إنَّا نخاف من ربِّنا يوماً عبوساً قَمْطَرِيراً)[108] القائل فيه: ((ووصف اليوم بالعبوس مجاز على طريقين: أن يوصف بصفة أهله من الأشقياء – كقولهم: نهارك صائم؛ روي أن الكافر يعبس يومئذ حتى يسيل من بين عينه عرق مثل القطران – و أن يشبّه في شدّته و ضرره بالأسد العبوس أو بالشجاع الباسل))[109].

و لعلّ هذا التمازج بين الاستعارة و المجاز العقلي هو الذي جعل السكّاكي يتحفّظ حيال هذا الضرب من المجاز، و يعدُّ شواهده و أمثلته من الاستعارة المكْنِيَّة. فبعد أنْ توسّع في الحديث عن هذا المجاز، و ذكر نماذج له من القرآن و الشعر و كلام العرب شفَع ذلك بالقول: ((هذا كلّه تقريرٌ للكلام في هذا الفصل بحسب رأي الأصحاب من تقسيم المجاز إلى لغوي و عقلي))[110].

أمّا الرأي عنده، فهو أن يُنظَم ((هذا النوع في سلك الاستعارة بالكناية، بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بوساطة المبالغة في التشبيه – على ما عليه مبنى الاستعارة كما عرفت – و جعل نسبة الإنبات إليه قرينة للاستعارة، و بجعل الأمير المدبِّر لأسباب هزيمة العدوّ استعارة بالكناية عن الجند الهازم، و جعل نسبة الهَزْم إليه قرينة للاستعارة))[111].

---

(106) سبأ 54.

(107) الكشاف: 135/3.

(108) الإنسان 10.

(109) الكشاف: 168/4. و يبدو تأثر الزمخشري بعبد القاهر واضحاً في حديثه عن الاستعارة و المجاز الإسنادي و يتجلّى ذلك في اقتباسه تعبيره الذي ذكر فيه أن المجاز قد يدخل العبارة من **طريقين**. ينظر الأسرار: 321 و الكشاف: 133/3.

(110) مفتاح العلوم: 169.

(111) المصدر نفسه: 169. و ذكرُ الربيع و الأمير في النص إشارةٌ إلى قولهم: أنبت الربيع البقل، و هزم الأمير الجند. ينظر ص: 166.

و يختم هذا الفصل بالقول: ((و إنّني بناء على قولي هذا، ههنا، و قولي ذلك في فصل الاستعارة التبعية، و قولي في المجاز الراجع عند الأصحاب إلى حكم للكلمة على ما سبق أجعلُ المجاز كلّه لُغَويّاً ... و إذ قدْ عرفْتَ ما ذكرتُ و ما ذكروا فاختر أيّهما شئت))[112].

و قد أنكر القزويني مذهب السّكاكي، فقال: ((و فيما ذهب إليه نظر؛ لأنه يستلزم أن يكون المرادُ بـ(عيشة) في قوله تعالى: (فهو في عيشةٍ راضيةٍ)[113] صاحبَ العيشة لا العيشةَ، و بـ(ماء) في قوله تعالى: (خُلق من ماءٍ دافقٍ)[114] فاعلَ الدَّفْقِ لا المنيَّ ... و أن لا تصحّ الإضافة في نحو قولهم: فلانٌ نهارُه صائم و ليلهُ قائم؛ لأن المراد بالنهار - على هذا - فلانٌ نفسه، و إضافة الشيء إلى نفسه لا تصح. و أن لا يكون الأمرُ بالإيقاد على الطين في إحدى الآيتين، و بالبناء فيهما لهامان مع أنّ النداء له[115] ...

ثمّ ما ذكره منقوض بنحو قولهم: فلانٌ نهارهُ صائم؛ فإنّ الإسناد فيه مجاز، و لا يجوز أن يكون النهارُ استعارة بالكناية عن فلان؛ لأنّ ذكر طرفي التشبيه يمنع من حمل الكلام على الاستعارة، و يوجب حمله على التشبيه، و لهذا عُدّ نحو قولهم: رأيتُ بفلان أسداً، و لَقِيني منه أسدٌ تشبيهاً لا استعارة، كما صرّح السَّكاكي أيضاً بذلك في كتابه))[116].

ونعتقد أنّ كلا الرجلين مصيبٌ فيما ذهب إليه من بعض الوجوه. فهناك شواهد عديدة يمكن حملها على الاستعارة المكنيّة، كما ذهب إلى ذلك عبد القاهر و الزمخشري؛ بيد أنّ شواهد عديدة أخرى يمتنع فيها ذلك كما ذكر القزويني.

فإذا صحَّ القولِ إنّ (الربيع) - في قولنا: أنبت الربيعُ البقل - مشبَّهٌ بمن يُحدِثُ الإنبات على الاستعارة المكنية، و أنّ الرؤية - في قولنا: سرّتني رؤيتُك - مشبّهة بامرأة جميلة أو زهرة فاتنة؛ فإنّه لا يصِحّ - في قولهم: فلانٌ نهارُه صائمٌ - أن يقال: إنّ النهار مُشَبَّه برجل صائم؛ لأنّ المعنى، كما نتصور، يدفعه و يأباه؛ إذ لا وجه لذلك و لا حاجة إلى تَمحُّلِه. و نحسَبُ أنّ السّكاكي كان ذكياً حين قال في ختام كلامه: ((فاختر أيّهما شئت))[117].

---

(112) المصدر نفسه: 169. و ينظر المجاز في اللغة و القرآن الكريم: 344/1 و ما بعدها.

(113) الحاقة 21.

(114) الطارق 6.

(115) الإشارة ههنا إلى قوله تعالى: (فأَوقِدْلي ياهامانُ على الطين) القصص 38 و قوله: (ياهامانُ ابنِ لي صرحاً) غافر 36.

(116) الإيضاح: 36 - 37. و ينظر شرح التلخيص: 26 - 27.

(117) مفتاح العلوم: 169.

2 - ملابسات الإسناد المجازي و علاقاته:

ذكر الزمخشري أنَّ المجاز الحكمي تصحّحُه بعض الملابسات[118]. و قد فصّلها في معرض نفيه إسناد الختم إلى الله في قوله تعالى: (ختم اللهُ علـى قلوبهـم و علـى سمعِهـم، و علـى أبصـارِهم غِشَاوةٌ)[119]. فقد قال: ((و يجوز أنْ يستعار الإسناد في نفسه من غير الله فيكـون الختـم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز و هو لغيره حقيقة. تفسير هذا أنّ للفعل ملابسات شتّى؛ يلابـس الفـاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و المسبِّب له. فإسناده إلى الفاعل حقيقة، و قد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة؛ و ذلك لمضاهاتهـا للفـاعل في ملابسـة الفعـل كمـا يضاهي الرَّجلُ الأسد في جراءته فيستعار له اسمه.

فيقال في المفعول به (عيشةٍ راضيةٍ)[120] و (ماءٍ دافقٍ)[121] ، و في عكسه: سيلٌ مُفْعَـمٌ، و في المصدر: شعر شاعرٌ و ذيلٌ ذائل، و في الزمان: نهـارُه صـائم و ليلُـه قـائم، و في المكـان: طريـقٌ سائرٌ و نهرٌ جار، و أهل مكّة يقولون: صلى المَقَامُ، و في المسبِّب: بنى الأميرُ المدينة))[122]؛ أي أنّ الفعل يسند أحياناً إلى الفاعل المجازي لما بينه و بين الفاعل الحقيقي من ملابسة و مقاربة[123].

و نجدُه يؤكّد على هذا التقارب في تحليل قوله تعـالى: (فمـا ربحـت تجـارتهُم، و مـا كـانوا مهتدين)[124] ؛ إذ يقول: ((فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة و هو لأصحابها؟ قلت: هو من الإسناد المجازي؛ و هو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقـة لـه كمـا تلبَّسـت التجارة بالمشترين))[125] .

---

[118] ينظر الكشاف: 133/3. و يجدُر بنا أنَّ نذكر أن القزويني تناول المجاز العقلي ضمن أبواب علم المعاني لّما صرح بذلك قائلاً: ((إنّما لم نـورد الكلام في الحقيقة و المجاز العقليين في علم البيان كمـا فعـل السـكّاكي و مـن تبعـه؛ لدخولـه في تعريـف علـم المعـاني دون تعريـف علـم البيـان)). الإيضاح: 37. و مردّ ذلك، كما نتصوَّر، أنّ هذا الضرب من المجاز يقوم على الإسناد الذي هو أحد أهمّ أركان علم المعاني.

[119] البقرة 7.

[120] الحاقة 21.

[121] الطارق 6.

[122] الكُشاف: 28/1. و معنى استعارة الإسناد أن ينقل ممّا هو له حقيقة إلى غير ما هو له. ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 447.

[123] و قد قنع البلاغيون المتأخرون بكـلام الزمخشـري في هـذا المقـام، و اكتفـوا بـه فيمـا صنّفـوه مـن مؤلّفـات أو شُـروح، و لم يضيفـوا إلى هـذه العلاقات، التي حدّدها و مثّل لها، شيئًا ذا بال. ينظر مفتاح العلوم: 166 - 167، و الإيضاح: 28 و شرح التلخيص: 22 - 23.

[124] البقرة 16.

[125] الكشاف: 37/1.

و قوله تعالى: (أولئك في ضلالٍ بعيدٍ)[126] الذي يعلّق عليه قائلاً: ((فإن قلت: فما معنى وصف الضلال بالبعد؟ قلت: هو من الإسناد المجازي، و البعد في الحقيقة للضال؛ لأنّه هو الذي يتباعد عن الطريق فوصف به فعله كما تقول: جَدَّ جدُّه))[127] .

و قوله تعالى: (إنّي رأيتُ أحدَعشرَ كوكباً، و الشمسَ و القمرَ، رأيتهم لي ساجدين)[128]. فقد أشار إلىأثر المقاربة و الملابسة في الاستعمال، ورأى أنّهما مدعاة إلىالتوسّع اللغوي و مُسوِّغٌ لإسناد الأفعال إلى ما يلابسها؛ إذْ علّل إجراء غير العاقل مجرى العاقل في الآية بأنَّ هذه الأجرام لمّا وصفت ((بما هو خاص بالعقلاء و هو السجود أجري عليها حكمهم كأنّها عاقلة. و هذا كثيرٌ شائع في كلامهم أنْ يلابس الشيءُ الشيءَ من بعض الوجوه فيعطى حكماً من أحكامه إظهاراً لأثر الملابسة و المقاربة))[129] .

و **ثمّة حقيقة** أخرى نبّه عليها الزّمخشري مؤكّداً أنّ المجاز بنوعيه لا يستقيم بدونها، و هي وجوب توافر القرائن، و الأحوال التي تبيح الإسناد أو نقل الألفاظ عن مواضعها. و يظهر ذلك عقب تفسيره دلالة إسناد الربح إلى التجارة في قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهُم)[130] ، إذ يقول: ((فإن قلت: هل يصحُّ رَبِحَ عبدُك و خسِرتْ جاريتُك على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم إذا دلّت الحال، و كذلك الشرط في صحَّة :رأيت أسداً و أنت تريد المقدام، إن لم تقم حال دالة لم يصحّ))[131] .

و ينبغي أنْ ننُصّ، ههنا، على أنّ هذه العلاقات و الملابسات كانت واضحة أشدَّ الوضوح في ذهن الزمخشري، كما تؤكّدها كثرة النصوص التي توقّف عندها و حلّلها تحليل العارف بدقائق العربية، و أسرارها، و خصائصها و سمات أساليبها. و سنعرض مختلف صور هذه العلاقات التي وردت في الكشاف لبيان صنيع الزمخشري، و أثره الطيب و أياديه البيضاء في هذا الفن البلاغي.

---

(126) إبرهيم 3.

(127) الكشاف: 293/2.

(128) يوسف 4.

(129) الكشاف: 242/2. قال الفراء في معاني القرآن: 35/2: ((و إنما جاز في الشمس و القمر و الكواكب بالنون و الياء؛ لأنّهم وصفوا بأفاعيل الآدميين. ألا ترى أنّ السجود و الركوع لا يكون إلاّ من الآدميين فأُخرج فِعلُهم على فَعَال الآدميين)). و ينظر أيضا معاني الأخفش: 360/2.

(130) البقرة 16.

(131) الكشاف: 37/1.

أ - السببيَّة:

و تتمثّل في إسناد الفعل إلى من كان سبباً فيه لا إلى فاعله الحقيقـي، لما بينهمـا مـن الصِّلـة والملابسة[132] نحو قوله تعالى: (كمثل حبّةٍ أنبتتْ سبعَ سنابلَ)[133] . يقول الزمخشري شارحاً وممثِّلاً: ((و المُنْبتُ هو الله، و لكنَّ الحبّة لما كانت سبباً أسـند إليهـا الإنبـات كمـا يسند إلى الأرض و إلى الماء. و معنى إنباتِها سبع سنابل أن تخرج ساقاً يتشعَّب منها سبعُ شُعب لكلّ واحدة سنبلة))[134] .

و إثبـات الفتنـة للأمـوال و الأولاد في قولـه تعـالى: (واعلمـوا أنّمـا أموالُكـم و أولادُكـم فتنةٌ)[135] إنّما هو من قبيل الإسناد؛ لأنّهم ((سبب الوقوع في الفتنة، و هي الإثم أو العذاب))[136] .

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (و اجْنُبْني و بنيَّ أن نعبدَ الأصنـامَ، ربِّ إنهـنَّ أضللـن كثيراً من الناسِ)[137] . فقد أُسند الإضلال للأصنام؛ لأنّ النّاس ((ضلُّوا بسببهنّ فكـأنّهنّ أضلَلْنهـم، كما تقول: فَتَنَتْهم الدينا و غرَّتْهم؛ أي افتتنوا بها و اغترُّوا بسببها))[138] .

و قوله تعالى: (فإذا قرأْتَ القرآنَ فاستعذْ باللّهِ من الشـيطانِ الرجيـمِ)[139] الـذي يشـرح فيـه الزمخشري دلالة التعبير عن إرادة الفعل بلفظه قائلاً: ((و المعنى: فإذا أردت قـراءة القـرآن فاسـتعذ، كقوله: (إذا قمتم إلى الصّلاةِ فاغسلُوا و جوهَكـم)[140] ، و كقولـك: إذا أكلـت فسـمِّ الله. فـإن قلت: لم عبّر عن إرادة الفعل بلفظ الفعل؟ قلت: لأنَّ الفعل يوجَدُ عند القصد و الإرادة بغير فاصل و على حسبه؛ فكان منه بسبب قويّ و ملابسة ظاهرة))[141] .

---

(132) ينظر الفوائد لابن القيم: 29 و معجم البلاغة العربية: 332/1.

(133) البقرة 261.

(134) الكشاف: 159/1. و الإسناد في الآية – عند الجاهل و الملحد – حقيقيّ. فقولنا: شفى الطبيب المريـض و أنبت الربيـع البقـل محمـول علـى الحقيقة عندهما. و عليه قوله تعالى عن بعض الكفرة في الآية 24 من سورة الجاثية (و ما يُهلكُنا إلاّ الدهرُ) بدليل قوله عزّ و جَلّ بُعيد ذلـك (و مـا لهم بذلك من علم إن هم إلاَّ يظنُّون).

و أمّا المؤمن، فإنّ الإسناد عنده مجازي؛ لأنّ الشافي و المنبت و المُهْلِكَ هو الله جلّ جلاله، و على ذلك جاء تفسير الزمخشري و تحليلـه. وينظر مفتاح العلوم: 166، و الإيضاح: 27 و شرح التلخيص: 22.

(135) الأنفال 28.

(136) الكشاف: 123/2.

(137) إبراهيم 35 – 36.

(138) الكشاف: 304/2.

(139) النحل 98.

(140) المائدة 6.

(141) الكشاف: 343/2.

و يعلّلُ الزمخشري إسناد الفعل إلى كبير الأصنام في قوله تعالى: (بل فعلَه كبيرُهم هـذا)[142] لِكونه سبباً في غيظ إبراهيم عليه السلام، فيقول: ((و لقائل أن يقولَ غَاظَتْه تلك الأصنام حين أبصرها مصطفّة مرتّبة، و كان غيظ كبيرها أكبر و أشدَّ لِمَا رأى من زيادة تعظيمهم له فأسند الفعل إليه؛ لأنّه هو الذي تسبّب لاستهانته بها و حَطْمِه لها. و الفعل كما يُسندُ إلى مُباشِره يسند إلى الحامل عليه))[143] .

و أُسْنِدَ التصديقُ إلى هارون في قوله تعالى: (فأَرْسِلْه معي ردءاً يُصدِّقني، إني أخافُ أن يكذّبونِ)[144] إسناداً مجازياً؛ لأنّه السّبب فيه و معنى ((الإسناد المجازي أنّ التّصديق حقيقة في المصدِّق؛ فإسناده حقيقة و ليس في السبب تصديق و لكن استعير له الإسناد؛ لأنّه لابَسَ التصديق بالتّسبُّب كما لابسه الفاعل بالمباشرة، و الدليل على هذا الوجه قوله: إني أخاف أن يكذّبونِ))[145].

و من صُورها أيضا قولهُ تعالى: (و يوم تَشقَّقُ السماءُ بالغَمام)[146] . فقد فسّر الزمخشري الإسناد بقوله: ((و لّما كان انشقاق السّماء بسبب طلوع الغمام منها جُعل الغمام كأنّه الذي تشقّقُ به السماء، كما تقول: شُقَّ السنام بالشفرة و انشقّ بها. و نظيرهُ قوله تعالى (السّماء مُنفطِرٌ به)[147] ... و المعنى أنّ السماء تنفتح بغمام يخرج منها))[148].

و قوله تعالى: (فلمّا جَاءَهُم نذيرٌ ما زادهم إلا نفوراً)[149] ، حيث أسندت الزيادة في النفور إلى النذير إسناداً مجازياً؛ لأنّه ((هو السَّبب في أن زادوا أنفسهم نفوراً عن الحقّ و ابتعاداً عنه كقوله تعالى (فزادتْهم رجساً إلى رجسهم)[150]))[151] .

---

[142] الأنبياء 63.

[143] الكشاف: 15/3.

[144] القصص 34.

[145] الكشاف: 166/3.

[146] الفرقان 25.

[147] المزّمّل 18.

[148] الكشاف: 95/3.

[149] فاطر 42.

[150] التوبة 125.

[151] الكشاف: 278/3. و ينظر أيضاً مريم 2/19: 407، و الشورى 3/21: 402، و الزخرف 3/51: 422، و الفتح 3/26: 467، و النازعات 4/5: 180، و نوح 4/6: 141 و عبس 4/26: 186.

و **من الضّروري** أنْ نذكر، ههنا، أنّ الزّمخشري قد أشار إلى أنّ السَّبب قد يوضع في مقام المسبَّب، وأنّهما يتبادلان المواقع و المقامات كما في قوله تعالى: (قال اهبطا منها جميعاً، بعضُكم لبعض عدوّ، فإمّا يأتينَّكم منّي هدًى فمن اتّبع هداي فلا يضِلُّ و لا يشقى)[152] .

يقول: ((لمّا كان آدم و حوّاء عليهما السلام أصليْ البشر، و السببين اللّذين منهما نشؤوا و تفرَّعوا جُعِلا كأنّهما البشر في أنفسهما؛ فخوطبا مخاطبتهم فقيل: (إمّا يأتينَّكم) على لفظ الجماعة. ونظيره إسنادهم الفعل إلى السّبّب و هو في الحقيقة للمسبَّب))[153] .

و من ذلك قوله تعالى: (فلا يَصُدَّنّك عنها مَنْ لا يؤمنُ بها، و اتَّبعَ هواه فترْدى)[154] . فقد بيّن الزمخشري أنّ المعنى: لا يصدَّنّك عن التّصديق بيوم القيامة و قيام الساعة الذين اتّبعوا هواهم. ثمّ طفق يردّ على سؤال متوقَّع كعادته في كثير من تحليلاته قائلاً: ((فإن قلت: العبارة لنَهْي مَنْ لا يؤمن عن صدّ مُوسى، و المقصود نهيُ مُوسى عن التكذيب بالبعث أو أَمْرُه بالتَّصديق، فكيف صلُحت هذه العبارة لأداء هذا المقصود؟ قلت: فيه وجهان: **أحدهما** أنّ صدّ الكافر عن التصديق بها سببٌ للتكذيب، فذكر السبب ليدلّ على المسبَّب.

و الثاني أنّ صدّ الكافر مسبَّبٌ عن رخاوة الرجل في الدين و لين شكيمته، فذكر المسبَّب ليَدُلَّ على السَّبب كقولهم: لا أَرينَّكَ ههنا، المراد نهيُه عن مشاهدته و الكون بحضرته و ذلك سبب رؤيته إياه؛ فكان ذكر المسبّب دليلاً على السّبب كأنه قيل: فكن شديد الشكيمة صليب المَعْجَم حتى لا يتلوَّح منك لمن يكفر بالبعث أنّه يطمع في صدّك عمّا أنت عليه. يعنى أنّ مَنْ لا يؤمن بالآخرة هم الجَمُّ الغفير؛ إذ لا شيء أطمّ على الكفرة ولا همّ أشد نكيراً من البعث.فلا يهُولنَّك وُفور دَهْمائهم ولا عِظَم سَوادهم ،تجعل الكثرة مَزَلَّة قدمك، و اعلم أنهم – و إن كثروا تلك الكثرة – فقُدوتهُم فيما هم فيه هو الهوى و اتباعُه لا البرهان و تدبّره))[154] .

ب – الفاعلية:

و هي إسناد ما بُني للمفعول لفاعله الحقيقي[155] ، و ذلك نحو قوله تعالى: (إنّه كان وعدُه مأتيّاً)[156] . فقد أورد الزّمخشري قول منْ قالَ إنّ (مأتياً) في الآية مفعول بمعنى فاعل؛ لأنّ الوعد في

---

(152) طه 123.

(153) الكشاف: 450/2.

(154) طه 16.

(154) الكشاف: 430/2. قال الزمخشري في أساس البلاغة ص 294 ((و فلان صُلب المَعْجَم: لمن إذا عَجَمتْه الأمور و جدتْه متيناً)).

(155) ينظر أمالي المرتضى: 578/1، و معجم البلاغة العربية: 660/2، و في البلاغة العربية : 347و علوم البلاغة: 271.

(156) مريم 61.

الحقيقة يأتي[157] . و الوجه عنْده أن يُفسَّر الوعدُ بالجنة التي تؤتى؛ و عليـه يكـون الإسـناد حقيقيـاً ((أو هو من قولك: أتى إليه إحساناً؛ أي كان وعده مفعولاً منجزاً))[158] .

و من صور هذه العلاقـة قولـهُ تعـالى: (و إذا قـرأتَ القـرآنَ جعلنـا بينـك و بـين الذيـن لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً)[159] . فقد جُعـل الحجـاب مسـتوراً و الحقيقـة أنّـه السّـاتر. يقـولُ الزمخشري: ((حجاباً مستوراً: ذا ستر كقولهم: سيلٌ مفعَم ذو إفعَام))[160] .

و قد تردّد الزمخشري في أمر الإسناد في هذه الآية؛ فحملها على المجاز كما قدمّنـا، و على الحقيقة بقوله: ((و قيل: هو حجابٌ لا يُرى فهو مستور. و يجوز أنْ يُرادَ أنّـهُ حِجـاب مـن دونـه حجاب أو حُجُب فهو مستور بغيره، أو حجاب يُستَر أن يُبْصَرَ فكيف يُبْصَرُ المحتجَب به. و هـذه حكاية لما كانوا يقولونه (و قالوا قلوبُنا في أكنّةٍ ممَّا تدعونـا إليـه، و في آذاننـا وقـرٌ، و مـن بيننـا و بينك حجابٌ)[161] ؛ كأنّه قال: و إذا قرأت القرآن جعلنا على زعمهم))[162] .

ج – المفعولية:

و هي إسناد ما بُنيَ للفاعل إلى المفعول به الحقيقي نحو قوله تعالى: (في عيشةٍ راضيـةٍ)[163] و قوله: (خُلِقَ من مـاءٍ دافـقٍ)[164] . فـأصل الـتركيبين هـو : رضـي المؤمـن عيشـتَه، و دفـق ابـن آدم

---

(157) قال الثعالبي في فصلٍ أسماه: في الفاعل يأتي بلفظ المفعول: ((قال تعالى (إنّه كان و عدُه مأتياً)؛ أي آتياً)). فقه اللغة: 355.

(158) الكشاف: 415/2.

(159) الإسراء 45.

(160) الكشاف: 363/2. قال المرتضى إنّ من وجوه (مسحوراً)- في قوله تعالى: (إنْ تتبِّعـون إلاّ رجـلاً مسـحوراً) الإسـراء 47- أن تكـون بمعنـى ساحر ((و قد جاء لفظ مفعول بمعنى فاعل؛ قال الله تعالى: (و إذا قرأت القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابـاً مسـتوراً)؛ أي ساتراً، و العربُ تقول للمعسر: مُلفَج، و معناه مُلفِج؛ لأنّ ماضيه ألْفَجَ فجاؤوا بلفظ المفعول و هو الفاعل. و من ذلك قولهم: فـلان مشـؤوم علـى فلان و ميمون و هم يريدون: شائمٌ له و يامن؛ لأنّه من شَأَمَهم و يَمَنَهم.

و رأيت بعض العلماء يطعن على هذا الاستشهاد الأخير فيقول: العربُ لا تعرف: فلان مشؤوم على فلان؛ و إنّما هذا مـن كـلام أهـل الأمصار. و إنما تسمّي العرب من لحقه الشؤم مشؤوماً؛ قال علقمة بن عبدة:

و من تعرّضَ للغربان يَزجُرها على سلامته، لابدّ مشؤومُ)).

أمالي المرتضى: 578/1.

(161) فصلت 5.

(162) الكشاف: 363/2.

(163) الحاقة 21.

(164) الطارق 6.

الماء[165].فالعيشة في الحقيقة لا ترضى، و إنّما يرضى صاحبها، و الدفق أيضاً لا يكون للماء و إنّما لصاحبه على الإسناد المجازي كما يقول الزّمخشري[166] .

و من صور هذه العلاقة قراءة عطاء[167] (و إن كان ذو عُسْرة فنـاظِرةُ إلى مَيْسَـرةٍ)[168] الـتي فسَّرها الزّمخشري على أنّ ناظره بمعنى أنّ صاحب الحـقّ ((نـاظِرُه؛ أي منتظره أو صـاحب نَظِرَتـه على طريقة النسب كقولهم: مكان عاشبٌ و باقل؛ أي ذو عشب و ذو بقـل))[169] . و معلوم أن المكان لا يقوم بفعل الإعشاب و البقل، و إنّما يقع عليه.

و قراءة نعيم بن ميسرة[170] (في بُروجٍ مُشيِّدةٍ)[171]، على بناء مشيّدة للفـاعل، محمولـة على هذه العلاقة عند الزمخشري، فهي واقعة ((وصفاً لها بفعل فاعلها مجازاً كمـا قـالوا: قصيـدة شـاعرةٌ وإنّما الشّاعرُ فارضها))[172] .

و قد ذكر الزّمخشري ما قيلَ بشأن (عاصم) في قوله تعالى: (قال لا عاصمَ اليومَ من أمرِ ا للهِ إلاّ منْ رحِمَ)[173] بأنّها بمعنى: لا ذا عصمة كقوله تعالى: (خُلِقَ من ماءٍ دافـق)[174] و قولـه: (عيشـةٍ راضيةٍ)[175] ؛ أي لا معصوم اليوم[176] . و الوجه عنـده أن لا مجـاز، ههنـا، لأنّـه لّمـا جعـل ((الجبـل

---

[165] ينظر معجم البلاغة العربية: 661/2.

[166] ينظر الكشاف: 135/4. قال الثعالبي: ((تقول العرب: سرٌّ كاتمٌ أي مكتوم، و مكانٌ عامرٌ أي معمور ... و قال تعالى: (خلق من ماءٍ دافق) أي مدفوق. و قال سبحانه: (عيشة راضية)، أي مرضية)). فقه اللغة: 355.

[167] هو عطاء بن أبي رباح، و هو أحد أسانيد قراءة أبي عمرو بن العلاء. ينظر معجم القراءات القرآنية للدكتور عبد العالي سالم مكرم و الدكتـور أحمد مختار عمر، مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1402 هـ – 1982 م، 83/1.

[168] و القراءة المشهورة (فنظِرَةٌ إلى مَيْسَرة) البقرة 280.

[169] الكشاف: 166/1 – 167.

[170] هو نُعيم بن ميسرة النحوي أبو عمرو،ويقال له أبو عمرو الكوفي.توفّي في سنة175هـ.ينظر تهذيب التهذيب:466/10-467.

[171] و القراءة المشهورة (في بروجٍ مشيَّدة) النساء 78.

[172] الكشاف: 283/1.

[173] هود 43.

[174] الطارق 6.

[175] الحاقة 21.

[176] اشترط الفراء الرفع في (مَنْ) ليسوغ أن تكون: عاصم بمعنى معصوم، فقال: ((و أنت لا يجوز لك في وجه أن تقول: المعصـوم عـاصم. و لكـن لو جعلت العاصم في تأويل معصوم كأنك قلت: لا معصوم اليوم من أمر ا لله لجاز رفع (مَنْ) و لا تنكرنّ أن يخرج المفعول على فاعل؛ ألا ترى قوله (من ماءٍ دافق) فمعناه و ا لله أعلم: مدفوق و قوله (في عيشة راضية) معناها مرضية، و قال الشاعر:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها   و اقعد فإنّك أنت الطّاعمُ الكاسِي

معناه: المكسُوُّ. تستدلّ على ذلك أنّك تقول: رضيتُ هذه المعيشة و لا تقول: رضِيَتْ و دُفِق المـاء و لا تقـول: دَفَـق، و تقـول كُسـي العريان و لا تقول: كسا)). معاني القرآن: 15/2 – 16.

و ينظر أيضا فقه اللغة للثعالبي: 355. و البيت الوارد في نصّ الفراء للحطيئة. ينظر الديوان: شرحه أبو سعيد السكري، دار صادر – بـيروت، د ط، 1401 هـ – 1981 م.

عاصماً من الماء قال له: لا يعصمك اليوم معتصم قَطّ من جبل و نحوه سوى معتصم واحد، و هو مكان من رحمهم الله و نجّاهم يعني السفينة))[177] .

و إسنادُ الإبصار إلى الآيات في قوله تعالى: (فلما جاءتْهم آياتُنا مُبصِرَةً قالوا هذا سحرٌ مبين)[178] محمول، في وجه من الوجوه التي ذكرها الزمخشري، على أنه لمتأمّلي هذه الآيات؛ كما قال: ((المبصرة: الظاهرة البيّنة، جُعِل الإبصار لها و هو في الحقيقة لمتأمّليها؛ لأنّهم لا بسوها و كانوا بسبب منها بنظرهم و تفكّرهم فيها))[179] .

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (أَوَ لم نمكِّن لهم حرماً آمناً)[180] . فقد وصف الحرم بأنه آمن و الأصل أنّه مأمون. و من هنا فإنّ إسناد الأمن إليه من قبيل الإسناد المجازي؛ لأنّ الحالّين به هم الآمنون. يقول الزّمخشري: ((وإسناد الأمن إلى أهل الحرم حقيقة و إلى الحرم مجاز))[181] .

و من صورها أيضاً قوله تعالى: (إنّما توعدون لصادقٌ)[182] . فقد أُسند الصدق إلى الموعود به، وهو (ما) ،على سبيل الإسناد المجازي. و نظيره: عيشة راضية[183] .

د – المصدرية:

و هي أن يُجعَلَ المصدرُ فاعلاً لفظياً على سبيل المجاز بإسناد الفعل إليه نحو قول أبي فراس الحمداني:

سيَذكرني قومي إذا جدَّ جِدُّهم و في الليلة الظَّلْماءِ يفتقدُ البدرُ[184].

فقد أُسند الفعل (جدّ) إلى مصدرِه (جِدّهم)، و الفاعل الحقيقي هم القوم الذين يجدّون في أوقات الشدائد و المُلِمَّات[185] .

و من صور هذه العلاقة في الكشّاف ماقاله الزمخشري بخصوص قوله تعالى: (إنّها بقرةٌ صفراء، فاقعٌ لونُها)[186] ، مبيِّناً دلالة ذكر اللون في الآية بقوله: ((فإن قلت: فهلاّ قيل صفراء

---

(177) الكشاف: 217/2.

(178) النمل 13.

(179) الكشاف: 135/3.

(180) القصص 57.

(181) الكشاف: 209/3. و ينظر أيضاً البقرة 1/126: 93 و إبراهيم 2/35: 304.

(182) الذاريات 5.

(183) ينظر الكشاف: 26/4.

(184) ديوان أبي فراس الحمداني: 161، دار بيروت للطباعة و النشر- بيروت، 1399 هـ – 1979 م.

(185) ينظر معجم البلاغة العربية: 564/2، و في البلاغة العربية: 384 و علوم البلاغة: 271.

(186) البقرة 69.

فاقعة، و أي فائدة في ذكر اللون؟ قلت: الفائدة فيه التوكيد؛ لأنّ اللون اسم للهيئة و هي الصفرة؛ فكأنّه قيل: شديدة الصفرة صفرُتها؛ فهو من قولك: جدّ جدِّه و جَنَّ جنونُك))[187] .

و جُعِلَ النَّزْغ في قوله تعالى: (و إمَّا ينزَغَنَّك من الشيطان نَزْغٌ فاستعذ بالله)[188] فاعلاً على سبيل الإسناد المجازي كما قيل: جدّ جِّده[189].

و حمل الزمخشري قراءة الحسن البصري (قبضة) ،بضـمّ القـاف، في قولـه تعـالى: (فقبَضْتُ قبضة من أثرِ الرّسولِ)[190] على المصدرية قـائلاً: و هـي اسـم المقبـوض كالغُرفـة و المُضغة؛ و أمّا القَبضة فالمرة من القبض. و إطلاقُها على المقبوض من تسمية المفعول بالمصدر كضَرْبِ الأمير))[191].

و من صورها أيضاً قوله تعالى: (أولئك في ضلالٍ بعيدٍ)[192] . قال الزّمخشري: ((فإن قلت: فما معنى وصف الضلال بالبعد؟ قلت: هو من الإسناد المجازي، و البعد في الحقيقة للضال؛ لأنّه هو الذي يتباعد عن الطريق فوصف به فعله كما تقول: جدّ جدِّه))[193] .

و منها قولُه تعالى: (فإذا عزَمَ الأمرُ فلو صدقوا اللهَ لكان خيراً لهم)[194] ؛ إذ فسّر الزمخشري إسناد (العزم) إلى (الأمر) بقوله: ((فإذا عزم الأمر: أي جدّ، و العزم و الجدّ لأصحاب الأمر و إنما يسندان إلى الأمر إسناداً مجازياً. و منه قوله تعالى (إنَّ ذلك لمن عزمِ الأمورِ)[195]))[196].

و اكتفى في قوله تعالى: (فإذا نُفِخَ في الصّور نفخةٌ واحدة)[197] بالقول إنَّ الفعل أُسنِدَ إلى المصدر منبّهاً على حسن تذكير الفعل الذي سوّغه الفصل بينه و بين مفعوله[198] .

و قد عبَّر الزمخشري عن هذه الملابسات بعبارات مختلفة كتسمية المفعول و الفاعل باسم المصدر نحو قوله تعالى: (إنَّ ذلك من عزمِ الأمورِ)[199] . يقول في بيان إسناد العزم إلى (الأمور):

---

(187) الكشاف: 73/1.

(188) الأعراف 200.

(189) ينظر الكشاف: 111/2.

(190) و القراءة المشهورة (فقبضت قبضة) بالفتح، طه 96.

(191) الكشاف: 445/2.

(192) إبراهيم 3.

(193) الكشاف: 293/2. و ينظر أيضاً سبأ 3/8: 252.

(194) محمد 21.

(195) الشورى 43.

(196) الكشاف: 213/3.

(197) الحاقة 13.

(198) ينظر الكشاف: 134/4.

(199) لقمان 17.

((و حقيقته أنّه من تسمية المفعول بالمصدر، و أصله من معزومات الأمور أي مقطوعاتها و مفروضاتها. و يجوز أن يكون مصدراً في معنى الفاعل؛ أصله من عازمات الأمور من قوله تعالى (فإذا عَزمَ الأمرُ)[200] كقولك: جدّ الأمر و صدقَ القتال))[201] .

و كوصف المسند بصفة صاحبه كقوله تعالى: (ألا لله الدين الخالصُ)[202] قال: ((و الخالصُ و المخلَص واحد إلاّ أن يصف الدين بصفة صاحبه على الإسناد المجازي كقولهم: شعرٌ شاعر))[203].

و في قوله تعالى: (فيها يُفرَقُ كلُّ أمرٍ حكيم)[204] شرح هذه العلاقة قائلاً: ((كلّ أمرٍ حكيم: كلّ شأنٍ ذي حكمة؛ أي مفعول على ما تقتضيه الحكمة، و هو من الإسناد المجازي؛ لأنّ الحكيم صفة صاحب الأمر على الحقيقة و وصفُ الأمر به مجاز))[205] .

ر – الزَّمانية و المكانية:

و تتمثّلُ الزمانية في إسناد الفعل إلى الزمان؛ لما بَيْنه و بين الفاعل الحقيقي من ملابسة؛ لأنّ الفعل يقع في زمن معين. و تتمثَّلُ المكانية في إسناد الفعل إلى المكان؛ لما بينه و بين مُتَغشّيه من مقاربة[206] .

و من صُور العلاقة الزّمانية قولُه تعالى: (كرمادٍ اشتدَّت به الريحُ في يومٍ عاصفٍ)[207] الذي علّق عليه الزمخشري قائلاً: ((جعل العصف لليوم، و هو لما فيه، و هو الريح أو الرياح كقولك: يومٌ ماطرٌ و ليلة ساكرةٌ، و إنّما السكور لريحها))[208] .

و قوله تعالى: (إنّي أخاف عليكم عذابَ يومٍ أليم)[209] ، بحيث أسند الألم إلى اليوم على سبيل الإسناد المجازي لوقوع الألم فيه. فهو نظير قولنا: نهارُكَ صائمٌ[210] .

---

(200) محمد 21.

(201) الكشاف: 213/3. و ينظر أيضاً البقرة 69/2: 73 و طه 96/2: 445.

(202) الزمر 3.

(203) الكشاف: 337/3.

(204) الدخان 4.

(205) الكشاف: 429/3.

(206) ينظر معجم البلاغة العربية: 323/1 و 853/2 و علوم البلاغة: 271.

(207) إبراهيم 18.

(208) الكشاف: 297/2. و ليلة ساكرة: ساكنة الريح.ينظر أساس البلاغة: 216.

(209) هود 26.

(210) الكشاف: 212/2.

و قوله تعالى: (ثمّ يـأتي بعـد ذلـك سبعٌ شـداد يـأكُلْنَ مـا قدّمـتم لهُـنَّ)[211] . فقـد ذكـر الزّمخشري أنّ إسناد الأكل إلى السنين مـن قبيـل الإسـناد المجازي؛ لأنّهـا لا تـأكل، و إِنَّمَـا يؤكـلُ فيها[212] .

و وصف النهار بالإبصار في قوله تعالى: (ألم يـروا أنّـا جعلنـا الليـلَ ليسـكنوا فيـه و النهـارَ مُبصِراً)[213] واردٌ على سبيل الإسناد المجازي؛ لأنّ الإبصار إنّما يقع فيه من أهله[214] .

و منْ أظهر صور هذه العلاقة قولـه تعـالى: (يومـاً يجعـل الوِلْـدانَ شِـيباً)[215] . فقـد أشـار الزمخشري إلى أنَّ هذا التركيب واردٌ مورد المثل في الشدّة؛ إذ ((يقال في اليوم الشديد يومٌ يشـيب نواصي الأطفال، و الأصل فيه أنّ الهموم و الأحزان إذا تفاقمت على الإنسان أسرع فيه الشـيب. قال أبو الطيب المتنبّي[216] :

و الهمّ يخترم الجسيم نَحافةً   و يُشيبُ ناصية الصّبيّ و يُهرِم))[217]

و مـن صـور **العلاقـة المكانيـة** في الكشّـاف قولُـه تعـالى: (وبشّـر الذيـن آمنـوا، و عملواالصالحاتِ أنّ لهم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار)[218] ، بحيث أسند الجري إلى الأنهار. يقول الزّمخشري في تفسير الآية: ((و النهر: المجرى الواسع فوق الجدول و دون البحر. يقال لـبَرَدَى نهـر دمشق، و للنيل نهر مصر ... و مدار التركيب على السّعة. و إسناد الجري إلى الأنهار من الإسـناد المجازي كقولهم: بنو فلان يطؤهم الطريق، و صيد عليه يومان))[219] .

و قد أسند الجري للأنهار لما بينها و بين المياه من ملابسة؛ لأنّ مكان الجري هو النهر كمـا أنّ مكان الوطء هو الطريق. و قولهم: صِيدَ عليه يومان، مما أسند فيه الفعل إلى الزمان؛ و إنّما مثَّل به الزمخشري للمشابهة بين الزمان و المكان في وقوع الفعل فيهما باعتبارهما ظرفين.

---

(211) يوسف 48.

(212) الكشاف: 260/2.

(213) النمل 86.

(214) الكشاف: 154/3. و ينظر أيضاً غافر 61/3: 376.المزّمّل 17.

(215) المزّمّل 17.

(216) الديوان: 10/1.

(217) الكشاف: 154/4 – 155.

(218) البقرة 25.

(219) الكشاف: 52/1. و ينظر الكتاب: 213/1.

و قوله تعالى: (فتعالى اللهُ الملكُ الحقُّ، لا إلَهَ إلاّهو، ربُّ العرشِ الكريمِ)[220] الذي شرح فيه دلالة وصف العرش بالكرم قائلاً: ((وصف العرش بالكرم؛ لأنّ الرحمة تنزل منه و الخير و البركة، أو لنسبته لأكرم الأكرمين كما يقالُ: بيت كريم إذا كان ساكنوه كراماً و نحوه: (ذو العرش المجيدِ)[221]))[222] .

و من صورها أيضاً قوله تعالى: (اللهُ يعلَمُ ما تحمل كلُّ أنثى، و ما تغِيضُ الأرحامُ و ما تَزْدادُ)[223] . فقد جوَّز الزمخشري غيوض ((ما في الأرحام و زيادته؛ فأسند الفعل إلى الأرحام و هو لما فيها على أنّ الفعلين غير متعدِّيين. و يعضدُه قول الحسن: الغيضوضة أن تضع لثمانية أشهر أو أقلّ من ذلك، و الازدياد أن تزيد على تسعة أشهر))[224] .

و قوله تعالى: (فيهما عينان تجريان)[225] الذي بيّن فيه الزمخشري أنّ الماء هو الذي يجري في الحقيقة قائلاً: ((تجريان بالماء الزلال؛ إحداهما التسنيم و الأخرى السلسبيل))[226] .

و قد ارتبطت العلاقتان عند الزّمخشري بالظرفية في كثير من تحليلاته؛ لاقتران الظرف بالزمان و المكان كما في قوله تعالى: (و إنْ خفتم شِقَاقَ بَيْنِهِما، فابعثوا حكماً من أهله و حكماً من أهلها)[227] . يقول الزمخشري بشأن هذه الآية: ((شقاق بينهما: أصله شقاقاً بينهما، فأضيف الشقاق إلى الظرف على طريق الاتساع كقوله (بل مكرُ الليل و النهار)[228] ، و أصله: بل مكرٌ في الليل و النهار، أو على أن جعل البين مُشاقّاً و الليل و النهار ماكرين على قولهم: نهارُك صائمٌ))[229] .

و إسناد الزلزلة إلى الساعة في قوله تعالى: (إنَّ زلزلةَ الساعة شيءٌ عظيم)[230] محمول عنده على الظرفية على تقدير ((المفعول فيها على طريق الاتساع في الظرف و إجرائه مجرى المفعول به كقوله

(220) المؤمنون 116.
(221) البروج 15. و القراءة المشهورة بالرفع. ينظر الكشاف: 201/4.
(222) الكشاف: 58/3.
(223) الرعد 8.
(224) الكشاف: 281/3.
(225) الرّحمن 50.
(226) الكشاف: 54/4.
(227) النساء 35.
(228) سبأ 33.
(229) الكشاف: 267/1.
(230) الحج 1.

تعالى (بل مكرُ الليل و النهار)[231]))[232] .

و نحوه قوله تعالى: (و منْ يُردْ فيه بإلحادٍ بظلمٍ نُذقْه من عذابٍ أليمٍ)[233] .يقول الزمخشري: ((و معناه: من أتى فيه بإلحاد ظالماً. و عن الحسن (و من يرد إلحادَهُ بظلمٍ)؛ أراد إلحاداً فيه فأضافه على الاتساع في الظرف كمكر الليل. و معناه: من يرد أن يلحد فيه ظالماً))[234] .

و حمل الزّمخشري إسناد المكر إلى الليل و النهار في قوله تعالى: (بل مكرُ الليلِ و النهارِ)[235] على وجهين: الاتساع في الظرف؛ أي أنَّ المتحدَّثَ عنهم يمكرون في الليل و النهار، و على الإسناد المجازي بأن جعل الليل و النهار ماكرين لأنّ المكر يقع فيهما[236] .

و حمل أيضاً إسناد البيان إلى الآيات في قوله تعالى: (و لقد أنزلنا إليكم آياتٍ مُبيِّناتٍ)[237] على الاتساع في الظرف؛ أي مبيَّناً فيها[238] .

3 - ملابسات أخرى:

اقتصر البلاغيون المتأخّرون - و لا سيما الذين انكبّوا منهم على وضع قواعد البلاغة العربية و حدودها، و بذلوا جهوداً مضنية في ذلك كالرازي و السكاكي و القزويني و غيرهم ممّن اهتمّوا بشرح التلخيص - على العلاقات التي سبق ذكرها.

و من هنا ارتأينا أن نُدرج في هذا القسم من البحث علاقات أخرى ذكرها الزمخشري أو أشار إليها في تفسيره. و كان ينبغي، كما نتصوّر، أن تلحق بتلك التي ذكروها. و الغريب أنّ كتب المحدثين من المهتمِّين بالدراسات البلاغية اكتفت فقط بعلاقات المجاز العقلي المنصوص عليها في التلخيص و شروحه[239] .

---

(231) سبأ 33.

(232) الكشاف: 23/3. و ينظر أيضاً النور 34: 3/ 76.

(233) الحج 25.

(234) الكشاف: 30/3.

(235) سبأ 33.

(236) ينظر الكشاف: 216/3. و الزمخشري متأثّر، ههنا، بمنهجه في النحو؛ لأنّ سيبويه فسّر ذلك على الظرفية؛ أي على أنَّ محل (الليل) و (النهار) ظرف. ينظر الكتاب: 176/1 و 212.

(237) النور 34.

(238) الكشاف: 76/3.

(239) ينظر معجم البلاغية: 323/1 و 323 و 660/2 - 661 و 853، و في البلاغة العربية: 337 - 349 و علوم البلاغة: 270 - 273.

أ – وصف الشيء بصفة مُحْدِثه أو صاحبه:

و يظهر ذلك في قوله تعالى: (تلك آياتُ الكتابِ الحكيـمِ)[240] . فقد أسندت الحكمة في الآية إلى الكتاب على سبيل المجاز كما يوضّح الزمخشري – في أحد الوجوه التي ارتآها لتأويل ذلك – قائلاً: ((... أو وصف بصفة مُحدِثه، قال الأعشى[241] :

و غريبةٍ تأتي الملوك حكيمة قد قلتُها ليقال مَنْ ذا قالها))[242] .

و قال عن الإسناد نفسه في سورة لقمان: ((... أو وصف الكتاب بصفة الله تعالى على الإسناد المجازي))[243] ؛ أي أنّ الكتاب وصف بصفة مُحدِثه و هو الله جلّ جلاله[244] .

و كذلك فسّر قوله تعالى: (يس و القرآنِ الحكيم)[245] ، فقال: ((... أو لأنّه كلام حكيم فوصف بصفة المتكلّم به))[246] .

و قد جعل الزمخشري إسناد السعة إلى الله عزّ و جلّ مجازاً في قوله تعالى: (ربّنا وَسِعْتَ كلَّ شيءٍ رحمةً و علماً)[247] ، هروباً من التشبيه الذي تأباه المعتزلة؛ فقال: ((فإنْ قلت: تعالى الله عن المكان فكيف صحّ أنْ يقال: وسع كلَّ شيء؟ قلت: الرحمة و العلم هما اللذان و سعا كلّ شيء في المعنى، و الأصل: وسع كلَّ شيء رحمتُك و علمُك، و لكن أزيلَ الكلام عن أصله بأن أسند الفعل إلى صاحب الرحمة و العلم))[248] .

و **قد ذكر** الزمخشري أيضا أنَّ الشيء قد يوصف بصفة صاحِبه كما في قوله تعالى: (و ما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنةً للناسِ، و الشجرةَ الملعونةَ في القرآنِ)[249] و توقّف عند المراد من وصف الشجرة باللعنة قائلاً: ((فإن قلت: أين لعنت شجرة الزقوم في القرآن؟ قلت: لعنت حيث

---

[240] يونس 1 و لقمان 2.

[241] ديوان الأعشى: 151.

[242] الكشاف: 180/2.

[243] المصدر نفسه: 209/3.

[244] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 450.

[245] يس 1 – 2.

[246] الكشاف: 279/3.

[247] غافر 7.

[248] الكشاف: 362/3.

[249] الإسراء: 60.

لعن طاعموها من الكفرة و الظَّلَمَة؛ لأنّ الشجرة لا ذنب لها حتّى تلعن على الحقيقة، و إنّما وصفت بلعن أصحابها على المجاز))[250] .

و قد وصفت الآيات في قوله تعالى: (فلما جاءتهم آياتُنا مبصرةً قالوا هذا سحرٌ مبينٌ)[251] بصفة أصحابها، كما وضّح الزمخشري ذلك بقوله: ((المبصرة: الظاهرة البيِّنة، جعل الإبصار لها و هو في الحقيقة لمتأمِّليها؛ لأنّهم لا بسوها و كانوا بسبب منها بنظرهم و تفكّرهم فيها))[252] .

و إسناد الضلال إلى السبيل في قوله تعالى: (أولئك شرٌّ مكاناً رأضلُّ سبيلاً)[253] إسناد مجازي؛ إذ وُصف السبيل بصفة متّبعيه الذين قال الله عزّ و جلّ بأنّهم سيحشرون على وجوههم إلى جهنّم[254] .

و كذلك الشأن في قوله تعالى: (بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذابِ، و الضلالِ البعيدِ)[255] . فإسناد البعد إلى الضلال مجاز ((لأنّ البعيد صفة الضال إذا بَعُد عن الجادة، و كلّما ازداد عنها بعداً كان أضلّ))[256] .

و من صور هذه العلاقة أيضاً قوله تعالى: (و ينصرُكَ اللهُ نصراً عزيزاً)[257] ، فقد أشار الزمخشري – في وجه من وجوه تأويله – إلى أنّ النّصر وصف بصفة المنصور على سبيل الإسناد المجازي[258] .

و قد وصفت التوبة في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى اللهِ توبةً نصوحاً)[259] بالنصح على سبيل ((الإسناد المجازي، و النصح صفة التائبين، و هو أن ينصحوا بالتوبة أنفسهم))[260] .

---

(250) الكشاف: 366/2. و قد ذكر بشأن هذه الآية تفسيرات أخرى حمل فيها اللعنة على الحقيقة.

(251) النمل 13.

(252) الكشاف: 135/3 و ينظر أيضاً القيامة 14/4: 164.

(253) الفرقان 34.

(254) الكشاف: 91/3.

(255) سبأ 8.

(256) الكشاف: 252/3.

(257) الفتح 4.

(258) الكشاف: 462/3.

(259) التحريم 8.

(260) الكشاف: 117/4.

و من أظهر ذلك في الكشّاف و أبلغه – كما يذكر الزمخشري – قوله تعالى: (ناصيةٍ كاذبةٍ خاطئةٍ)[261] . فقد فسَّر وصْفَ الناصية بالخطأ و الكذب ((على الإسناد المجازي، و هما في الحقيقة لصاحبها. و فيه من الحسن و الجزالة ما ليس في قولك: ناصيةُ كاذب خاطئ))[262] .

ب – إسناد الفعل إلى الجميع:

ذكر الزمخشري في مواضع من الكشّاف أنّ الفعل قد يسند إلى الجماعة و هو لبعضها أو واحد منها كما في قوله تعالى: (يسألُك أهلُ الكتابِ أن تُنزِّل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبرَ من ذلك)[263] . فقد فسّر إسناد السؤال إلى بني إسرائيل كلِّهم قائلاً: ((و إنما أسند السؤال إليهم، و إن وجد من آبائهم في أيام موسى و هم النقباء السبعون، لأنّهم كانوا على مذهبهم، و راضين بسؤالهم و مضاهين لهم في التعنّت))[264] .

و نحوه قوله تعالى: (فعقروا الناقةَ و عَتَوْا عن أمرِ ربِّهم)[265] ، بحيث أسند ((العقر إلى جميعهم؛ لأنّه كان برضاهم و إن لم يباشره إلاّ بعضهم. و قد يقال للقبيلة الضخمة: أنتم فعلتم كذا و ما فعله إلا واحد منهم))[266] .

و شبيه به قوله تعالى: (و اتَّخذ قومُ موسى من بعده من حُلِيِّهم عجلاً جسداً له خوارٌ)[267] . يقول الزمخشري: ((فإن قلت: لم قيل و اتّخذ قومُ موسى عجلاً و المتّخذ هو السامريّ؟ قلت: فيه وجهان: **أحدهما** أن ينسب الفعل إليهم؛ لأنّ رجلاً منهم باشره ووجد فيما بين ظهرانيهم كما يقال: بنو تميم قالوا كذا و القائل و الفاعل واحد، و لأنّهم كانوا مريدين لا تّخاذه راضين به ، فكأنّهم أجمعوا عليه. **و الثاني** أن يراد: و اتّخذوه إلاهاً و عبدوه))[268] . و الوجه الأوّلُ هو المراد ههنا.

(261) العلق 16.
(262) الكشاف: 225/4.
(263) النساء 153.
(264) الكشاف: 310/1.
(265) الأعراف 77.
(266) الكشاف: 72/2.
(267) الأعراف 148.
(268) الكشاف: 93/2.

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (لتأكلوا منه لحماً طريّاً و تستخرجوا منه حِلْيَةً تَلْبَسونها)[269] . فالمراد بلبسهم ((لُبْس نسائهم؛ لأنهنَّ من جملتهم و لأنهنَّ إنما يتزيّنَّ من أجلهم فكأنّها زينتهم و لباسُهم))[270] .

و قوله تعالى: (و يقولُ الإنسان أئذا مامِتُّ لسوف أُخرَج حيّاً)[271] الذي فسّر فيه الزمخشري دلالة إسناد القول إلى الناس جميعاً قائلاً: ((يحتمل أن يراد بالإنسان الجنس بأسره و أن يراد بعض الجنس و هم الكفرة. فإن قلت: لم جازت إرادة الأناسي كلّهم، و كلُّهم غير قائلين ذلك؟ قلت: لّما كانت هذه المقالة موجودة فيمن هو من جنسهم صحّ إسناده إلى جميعهم كما يقولون: بنو فلان قتلوا فلاناً و إنما القاتل رجل منهم. قال الفرزدق:

فسيفُ بني عبسٍ، و قد ضربوا به، نبا بيَدَيْ ورقاء عن رأس خالدِ[272]

فقد أسندَ الضرب إلى بني عبس مع قوله: نبا بيدي ورقاء، و هو ورقاء بن زهير بن جذيمة العبسي))[273] .

و مثاله إسناد الكفر إلى جميع بني إسرائيل في قوله تعالى: (أَوَلم يكفروا بما أُوتيَ موسى)[274] ؛ إذ فسّرهُ الزمخشري بقوله: ((أوَ لَمْ يكفروا: يعني أبناء جنسهم و مَنْ مذهبُهم مذهبهم و منْ عنادُهم عنادهم، و هم الكفرة في زمن موسى عليه السلام، بما أوتي موسى. و عن الحسن رحمه الله: قد كان للعرب أصلٌ في أيام موسى عليه السلام؛ فمعناه على هذا أو لم يكفر آباؤهم))[275] .

و من صورها أيضا قوله تعالى: (و إنْ يكذِّبوك فقد كَذَّب الذين من قبلهم؛ جاءتهم رسلُهم بالبيِّنات، و بالزُّبُر، و بالكتابِ المنيرِ)[276] . فقد فسّر الزمخشري دلالة إطلاق الإسناد بقوله: ((لّما كانت هذه الأشياء في جنسهم أسند المجيء بها إليهم إسناداً مطلقاً، و إن كان بعضها في

---

(269) النحل 14.

(270) الكشاف: 324/2.

(271) مريم 66.

(272) ديوان الفرزدق: د ط، دار صادر – بيروت، 1386 هـ – 1966 م، 157/1.

(273) الكشاف: 417/2.

(274) القصص 48.

(275) الكشاف: 172/3.

(276) فاطر 25.

جميعهم و هي البينات، و بعضها في بعضهم و هي الزبر و الكتاب. و فيه مسلاة لرسول الله صلى الله عيله و سلّم))[277] .

و قوله تعالى: (إنّ الذين ينادونك من وراء الحُجُرات أكثرُهم لا يعقِلون)[278] الذي علّق فيه الزمخشري على دلالة إسناد المناداة إليهم جميعاً، و وصفهم بأنّهم لا يعقلون، فقال: ((و الفعل، وإن كان مسنداً إلى جميعهم، فإنّه يجوز أن يتولّاه بعضهم و كان الباقون راضين، فكأنّهم تولّوه جميعاً ... و الإخبار عن أكثرهم بأنّهم لا يعقلون يحتمل أن يكون فيهم من قصد بالمحاشاة، ويحتمل أن يكون بقلّة العقلاء فيهم قصداً إلى نفي أن يكون فيهم من يعقل. فإنّ القلّة تقع موقع النفي في كلامهم))[279] .

و يمكن أن ندرج هنا ما يسند فيه الفعل مجازاً إلى ما لهُ قُربٌ و اختصاص بالفاعل الحقيقي كما في قوله تعالى: (إلاّ امرأتَه قدّرنا إنّها لمن الغابرين)[280] . فالتقدير لله سبحانه و تعالى و أسند في الآية إلى الملائكة. و قد فسّر الزمخشري ذلك، على طريقته في السؤال و الجواب، قائلاً: ((فإن قلت: فلم أَسْنَدَ الملائكةُ فعلَ التقدير – و هو لله وحده – إلى أنفسهم و لم يقولوا قدَّر الله؟ قلتُ: لِمَا لهم من القرب و الاختصاص بالله الذي ليس لأحد غيرهم، كما يقول خاصة الملك: دبّرنا كذا و أمرنا بكذا، و المدبِّر و الآمر هو الملك لا هم. و إنما يُظهرون بذلك اختصاصهم و أنّهم لا يَتَمَيَّزُون عنه))[281] .

و قد يسندُ العمل كلّه إلى الفاعل الحقيقي، و هو لم يقترف سوى جزء منه كما في قوله تعالى: (قل لا تُسألون عمَّا أجرمنا، و لا نُسألُ عمّا تعملون)[282] . يقول الزّمخشري: ((هذا أدخَلُ في الإنصاف و أبلغ فيه من **الأول** حيث أسند الإجرام إلى المخاطِبين و العمل إلى المخاطَبين، و إن أراد بالإجرام الصغائر و الزلاّت التي لا يخلو منها مؤمن و بالعمل الكفر و المعاصي العظام))[283] .

---

(277) الكشاف: 274/3.

(278) الحجرات 4.

(279) الكشاف: 7/4.

(280) الحجر 60.

(281) الكشاف: 316/2.

(282) سبأ 25.

(283) الكشاف: 259/3. و في قوله (أبلغ من الأول) إشارة إلى الآية السابقة (و إنّا أو إياكم لعلى هدى، أو في ضلال مبين) سبأ: 24.

ج – إسناد الفعل إلى الجارحة:

يَعِنُّ من كلام الزمخشري و تحليلاته أنّ الفعل يسند أيضاً إلى الجارحة كما في قوله تعالى: (و لا تكتموا الشهادة، و مَنْ يكتمْها فإنّه آثمٌ قلبُه)[284] . فالظاهرُ في الآية أنّ الإثم مسند إلى القلب، و هو مقترف من الإنسان بجملته، كما يوضّح الزمخشري ذلك قائلاً: ((فإن قلت: هلاّ اقتصر على قوله (فإنّه آثم)، و ما فائدة ذكر القلب و الجملة هي الآثمة لا القلب وحده؟ قلت: كتمان الشهادة هو أنْ يضمرها و لا يتكلّم بها. فلمّا كان إثماً مقترفاً بالقلب أسند إليه؛ لأنّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي بعمل بها أبلغ – ألا تراك تقول، إذا أردت التوكيد، هذا ممّا أبصرتْه عيني و ممّا سمعتْه أذني و ممّا عرفه قلبي – و لأنَّ القلب هو رئيس الأعضاء و المضغة التي إن صلحت صلح الجسد كلُّه، و إن فسدت فسد الجسد كلّه؛ فكأنّه قيل: فقد تمكّن الإثم في أصل نفسه و ملك أشرف مكان فيه، و لِئلاّ يُظَنَّ أنَّ كتمان الشهادة من الآثام المتعلّقة باللسان فقط، و ليُعْلَمَ أنَّ القلب أصل متعلّقه و معدن اقترافه و اللسان ترجمان عنه، و لأنّ أفعال القلوب أعظم من أفعال سائر الجوراح و هي لها كالأصول التي تتشعَّب منها. ألا ترى أنَّ أصل الحسنات و السيِّئات الإيمان و الكفر وهما من أفعال القلوب؛ فإذا جعل كتمان الشهادة من آثام القلوب فقد شهد له بأنّه من معاظم الذنوب))[285] .

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (و لولا أنْ تصيَبهم مصيبةٌ بما قدّمت أيديهم، فيقولوا ربّنا لولا أرسلتَ إلينا رسولاً)[286] الذي لم يشرْ فيه صراحة إلى الإسناد في قوله (بما قدمت أيديهم)، و إنّما يستشفّ ذلك من مضمون كلامه و فحواه. يقول الزمخشري: ((و المعنى: و لولا أنّهم قائلون – إذا عوقبوا بما قدّموا من الشرك و المعاصي – هلاّ أرسلت إلينا رسولاً محتجّين علينا بذلك لما أرسلنا إليهم))[287] . و قد استأنسنا – فيما تصوّرناه و ذهبنا إليه – بقوله: (بما قدّموا)؛ و إنّما أسند العمل إلى اليدين لأنّهما أصل العمل و مصدرُه.

---

(284) البقرة 283.

(285) الكشاف: 171/1.

(286) القصص 47.

(287) الكشّاف: 171/3.

و نحوه قولُه تعالى: (و ما أصابكم من مصيبةٍ فبما كسَبتْ أيديكم)[288] ؛ فيذكر الزمخشري أنَّ الآية مخصوصة بالمجرمين، و ينقل عن بعضهم قوله إنّ ((من لم يعلم أنّ ما وصل إليه من الفتن و المصائب باكتسابه، و أَنَّ ما عفا عنه مولاه أكثر كان قليلَ النظر في إحسان ربّه إليه))[289] .

و ينقل عن آخر قوله: ((العبد ملازم للجنايات في كلّ أوان، و جناياتُه في طاعاته أكثر من جناياته في معاصيه؛ لأنّ جناية المعصية من وجه و جناية الطاعة من وجوه. و الله يطهِّر عبده من جناياته بأنواع من المصائب ليخفِّفَ عنه أثقاله في القيامة، و لولا عفوه و رحمته هلك في أوّل خطوة))[290] .

و واضح ممّا ورد في كلام الزّمخشري، من حديث عن العبد و معاصيه و جناياته، أنّ الكسْبَ مسند إلى الأيدي مجازاً؛ لأنّ المقترف للذنوب هو الإنسان بجملته.

و يتَّضح ما ذهبنا إليه أيضاً في قوله تعالى: (و لا يتمنّونه أبداً بما قدّمَتْ أيديهم)[291] ؛ بحيث يقفُ الزّمخشري عند دلالة المقصود بعبارة (بما قدّمت أيديهم)، مبيّناً أنّ نفيَ تمنّي الموت عن الذين هادوا إنّما هو ((بسبب ما قدّموا من الكفر. و قد قال لهم رسو ل الله صلّى الله عليه و سلّم: والذي نفسي بيده لا يقولها أحد منكم إلاّ غُصَّ بريقه. فلولا أنّهم كانوا موقنين بصدق رسول الله صلى الله عيله و سلم لتمنّوا، و لكنّهم علموا أنّهم لو تمنّوا لماتوا من ساعتهم و لحقهم الوعيد، فما تمالك أحدٌ منهم أن يتمنّى. و هي إحدى المعجزات))[292] .

فقوله: (بسبب ما قدّموا من الكفر) منبئ ضمنياً أنَّ الأعمال يقترفها العبد بكلّ حواسه وجوارحه؛ و ما اليد إلاّ مصدر تلك الأعمال وأداتها، و من هنا صحّ إسنادها إلى اليد.

د – ملابسة الإضافة:

إنّ في النِّسب الإضافية ضرباً من الإسناد؛ و من هنا وجدنا الزّمخشري يتوقّف عند كثير من صور هذه العلاقة ليحلّلها، و يشرح مقاصدها و يبيّن دلالاتها البلاغية. و ذلك في نحو قوله تعالى: (و اتَّخذ قومُ موسى من بعده، من حُليِّهم، عجلاً جسداً له خوارٌ)[293] .

---

[288] الشّورَى 30.

[289] الكشاف: 405/3.

[290] الكشاف: 405/3.

[291] الجمعة 7.

[292] الكشاف: 97/4.

[293] الأعراف 148.

فقد شرح المراد من نسبة الحُليِّ إلى بني إسرائيل، و هي في الحقيقة ليست لهم، قائلاً: ((فإن قلت: لم قال (من حليِّهم) و لم يكن الحليّ لهم و إنّما عـواري في أيديهـم؟ قلـت: الإضافـة تكـون بأدنى ملابسة. و كونها عواري في أيديهم كفى به ملابسة على أنهـم قـد ملكوهـا بعـد المُهْلَكـين كما ملكوا غيرها من أملاكهم. ألا ترى إلى قوله عـزّ و جـلّ (فأخرجنـاهم مـن جنَّـاتٍ و عيـونٍ، وكنوزٍ و مَقامٍ كريمٍ. كذلك و أورثناها بني إسرائيل)[294]))[295] .

و يؤكِّد هذه الحقيقة في تفسير إضافة الحقّ إلى الله عزّ و جلّ في قوله تعالى: (و جاهِدوا في اللهِ حقَّ جهادِه)[296] ، فيقول: ((فإن قلت: ما وجه هذه الإضافة، و كان القياس حقّ الجهاد فيه أو حقَّ جهادكم فيه كما قال: و جاهدوا في الله؟ قلـتُ: الإضافـة تكـون بـأدنى ملابسـةواختصاص؛ فلما كان الجهاد مختصّاً بالله من حيث أنّه مفعول لوجهه و من أجله صحّت إضافته إليه))[297] .

و من صور هذه العلاقة قوله تعالى: (ياصاحبَيْ السّجن أأربابٌ متفرِّقون خير، أم اللهُ الواحدُ القهَّار)[298] . فقد بيَّن الزمخشري المراد من إضافة الصاحبين إلى السجن قائلاً: ((يريدُ: يا صاحِبَيَّ في السجن فأضافهما إلى السّجن كما تقول: يا سارقَ الليلة. فكمـا أنّ الليلـة مسـروق فيهـا فكذلـك السجن مصحوب فيه غير مصحوب ، و إنّما المصحوب غيره و هو يوسف عليه السـلام. و نحوه قولك لصاحبيك: ياصاحبيْ الصدق، فتضيفهما إلى الصـدق، و لا تريـد أنهمـا صَحِبـا الصّدق، و لكن كما تقول رجلا صدق. و سمَّيتهما صاحبين لأنّهم صَحِباك))[299] .

و يعزو الزمخشري إضافة الرسل إلى الله – عزّ و جـلّ – تـارة و إلى الأمـم تـارة أخـرى في قوله تعالى: (ثمّ أرسلنا رسلَنا تترى، كلّما جـاء أمـةً رسـولُها كذَّبـوه)[300] إلى مـا في الإضافـة مـن ملابسة و اتّصال بين المضاف و المضاف إليه، فيقولُ: ((أضاف الرسل إليه تعالى و إلى أممهم (ولقد

---

[294] الشعراء 57 - 59.

[295] الكشاف: 94/2.

[296] الحج 78.

[297] الكشاف: 41/3.

[298] يوسف 39.

[299] الكساف: 257/2. و قد جوّز أن يكون المعنى: يا ساكنيْ السجن كما في قوله تعالى: (لا يستوي أصحـابُ النـار و أصحـابُ الجنـة) الحشر 20.

[300] المؤمنون 44.

جاءتهم رسلُنا بالبيّنات)[301] (و لقد جاءتهم رسلُهم بالبيّنات)[302] ؛ لأنّ الإضافة تكون بالملابسة و الرسول ملابس المرسِل و المرسَل إليه جميعاً))[303] .

و يشرح نِسْبة الكتاب إلى الأمة في قوله تعالى: (كلُّ أمّةٍ تُدعى إلى كتابها)[304] و نسبته إلى الله عزّ و جلّ في قوله (هذا كتابُنا ينطِقُ عليكم بالحقّ)[305] على طريقته المعهودة في السؤال والجواب قائلاً: ((فإنْ قلْت: كيف أضيف الكتاب إليهم و إلى الله عزّ و جلّ؟ قلت: الإضافة تكون للملابسة، و قد لابسهم و لابسه. أمّا ملابسته إياهم فلأنّ أعمالهم مثبتة فيه، و أمّا ملابسته إيَّاه فلأنّه ما لكه و الآمر ملائكته أن يكتبوا فيه أعمال عباده))[306] .

4 – مجاز الحذف[307]:

ذكر سيبويه أنَّ الفعل يستعمل في مواضع من الكلام في اللفظ لا في المعنى، و عدّ ذلك من الاتساع في اللغة بقصد الإيجاز و الاختصار. و يتّضح ذلك في قوله: ((و ممَّا جاء على اتساع الكلام و الاختصار قوله تعالى جَدُّه: (و اسأل القريةَ التي كنا فيها و العيرَ التي أقبلنا فيها)[308] إنّما يريد: أهل القرية، فاختصر، و عَملَ الفعلُ في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ههنا ... ومن ذلك قول ساعدة:

لَدْنٌ بهزِّ الكفِّ يعسِلُ متنَه   فيه كما عسَلَ الطريقَ الثعلبُ[309]

يريد: في الطريق))[310] .

---

[301] المائدة 32.

[302] الأعراف 101.

[303] الكشاف: 48/3.

[304] الجاثية 28.

[305] الجاثية 29.

[306] الكشاف: 440/3.

[307] هذا فصلٌ من المجاز أدرجه البلاغيون المتأخّرون في ختام حديثهم عن الحقيقة و المجاز، و أسموه: المجاز بالحذف و الزيادة. ينظر: الإيضاح: 328 - 329 و شرح التلخيص: 154.

و إنّما ألحقناه بالمجاز الإسنادي لقربه منه، و لكونه يحصلُ بإيقاع الفعل على غير صاحبه الحقيقي، كما في قوله تعالى: (و اسأل القرية) يوسف 82. فقد وقع السؤال على القرية و المقصود أصحابها.

[308] يوسف 82.

[309] يصف ساعدة بن جؤية الهذلي رمحاً بالليونة و الاضطراب بعد انطلاقه. اللّدْن: النّاعم اللين، و العسلان: سير سريع في اضطراب. ينظر لسان العرب: 2946/4.

[310] الكتاب: 212/1 - 213.

و سمّاه الرّماني إيجاز الحذف، و هو إسقاط ((كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام))[311] ، و مثّل له أيْضاً بقوله تعالى: (و اسألِ القريةَ) الذي أُوقِع فيه الفعل على القرية و المقصود أهلها[312] .

و قد توقّف عبد القاهر الجرجاني، متسائلاً عن هذا النوع من المجاز الذي ربطه بجملة الكلام و تركيبه[313] ، و جاء حديثه عنه في فصل سمّاه: (في الحذف و الزيادة و هل هما من المجاز؟)، فذكر أنّ الكلمة قد توصف بالمجاز لنقلها عن حكم إعرابي كان لها إلى حكم ليس لها في الحقيقة كما في قوله تعالى: (و اسأل القرية) ، و قولنا: بنو فلان تطؤهم الطريق. فالجرّ في القرية في الحقيقة لأهل القرية، و الرفع في الطريق لأهله[314] .

و ليس الحذف، ههنا، مثلما يؤكد عبد القاهر الجرجاني هو مدار المجاز و وجهه؛ لأنّه إذا تجرّد ((عن تغيير حكم من أحكام ما بقي بعد الحذف لم يسمّ مجازاً. ألا ترى أنك تقول: زيد منطلق و عمرو، فتحذف الخبر ثمّ لا توصف جملة الكلام من أجل ذلك بأنّه مجاز؛ و ذلك لأنّه لم يؤد إلى تغيير حكم فيها من الكلام.

و يزيده تقريراً أنّ المجاز إذا كان معناه أن تَجُوز بالشيء موضعه و أصله فالحذف بمجرّده لا يستحقّ الوصف به؛ لأنّ ترك الذكر و إسقاط الكلمة من الكلام لا يكون نقلاً لها عن أصلها وإنما يُتصوَّر النقل فيما دخل النطق))[315] .

و الزيادة، في هذه القضية، كالحذف أيضاً؛ إذ لا يقال إنّ هناك مجازاً ما لم يتبعها تغيير في الحكم الإعرابي، و ذلك أنّ حقيقتها ((في الكلمة أنْ تعْرَى من معناها، و تُذكر ولا فائدة لها سوى الصلة و يكون سقوطها و ثبوتها سواء. و محال أن يكون ذلك مجازاً؛ لأنّ المجاز أن يراد بالكلمة غير ما وضعت له في الأصل، أو يزاد فيها أو يوهم شيء ليس من شأنها كإيهامك بظاهر النصب في القرية أنّ السؤال واقع عليها. و الزائد الذي سقوطه كثبوته لا يتصوَّر فيه ذلك))[316] .

---

[311] النكت في إعجاز القرآن: 76.

[312] ينظر حديثنا عن الآية في الهامش (159)و(171) من مدخل هذا البحث.

[313] أي أن المحذوف ينسب إلى جملة الكلام و ليس إلى الكلمة المجاورة، بخلاف قولنا إنّ الياء زائدة في (رحيل) للتصغير، و اللام محذوفة في مثل: يد ودم. فالزيادة و الحذف ههنا يمسّان الكلمة. ينظر أسرار البلاغة: 366.

[314] ينظر أسرار البلاغة: 362.

[315] المصدر نفسه: 362 – 363.

[316] أسرار البلاغة: 363.

و الكـلام - إذا امتنـع حملُـه علـى ظـاهرة - يكـون علـى وجهـين. و يرجـع عبـد القـاهر الجرجاني **أحد** الوجهين إلى غرض المتكلّم (كما في سورة يوسـف)، و يقـول مبيّنـاً ذلـك: ((ألا ترى أنّك لو رأيت (سل القرية) في غير التنزيل لم تقطع بأن ههنا محذوفـاً؛ لجـواز أن يكـون كـلام رجل مرّ بقرية قد خربت و باد أهلها فأراد أن يقول لصاحبه واعظـاً و مذكّـراً، أو لنفسـه متّعظـاً ومعتبراً: سل القرية عن أهلها و قل لها ما صنعوا، على حدّ قولهم: سل الأرض مـن شـقَّ أنهـارك، وغرس أشجارك، و جنى ثمارك؛ فإنّها إن لم تجبـك حِـواراً أجـابتك اعتبـاراً. و كذلـك إن سمعـت الرجل يقول: ليس كمثل زيد أحد، لم تقطـع بزيـادة الكـاف و جـوّزت أن يريـد ليـس كـالرجل المعروف بمماثلة زيد أحد))[317] .

و يرجع **الثاني** إلى الكلام نفسه لا إلى غرض المتكلـم، و ذلـك نحـو أنْ ((يكـون المحـذوف أحد جزئي الجملة كالمبتدأ في نحو قوله تعالى: (فصبر جميل)[318] و قوله: (متاع قليل)[319] لا بد مـن تقدير محذوف، و لا سبيل إلى أن يكون له معنى دونه سواء كان في التنزيل أو في غيره.

فإذا نظرْتَ إلى (صبر جميل) في قول الشاعر:

يشكو إليَّ جملي طولَ السُّرى   صبرٌ جميل فكلانا مُبتَلَى[320]

و جدته يقتضي تقدير محذوف كما اقتضـاه في التـنزيل، و ذلـك أنَّ الداعـي إلي تقديـر المحذوف، ههنا، هو أنّ الاسم الواحد لا يفيد، و الصفة و الموصوف حكمهما حكم الاسم الواحد، و جميـل صفة للصبر.

و تقول للرجل: من هذا؟ فيقول: زيد، يريد هو زيد فتجد هذا الإضمار واجباً؛ لأنّ الاسم الواحد لا يفيد. و كيف يتصوّر أن يفيد الاسـم الواحـد و مـدار الفـائدة علـى إثبـات أو نفـي، و كلاهما يقتضي شيئين: مثبت و مثبت له و منفيّ و منفيّ عنه))[321] .

---

(317) المصدر نفسه: 367.

(318) يوسف 18.

(319) آل عمران 197 و النحل 117.

(320) روى أبو عبيدة هذا البيت غير منسوب. ينظر مجاز القرآن: 303/1 - 304، و ذكر ابن قتيبة الشطر الأول منه، و فيه (شكا) بدل (يشكو). ينظر تأويل مشكل القرآن: 107. و ينظر معاني الفراء: 156/2، و فيه (صبراً جميلاً).

(321) أسرار البلاغة: 367 - 368.

هذا مجمل ما قرّره عبد القاهر الجرجاني في هذه المسألة[322] ، و لم يزد عليه الزمخشري شيئاً و إنّما اكتفى بالإشارة إلى مواطن الحذف و دلالاته البلاغية دون أن يومئ إلى المجاز.

فقد علّق على قوله تعالى: (ثمّ أذّن مؤذّن أيتها العيرُ إنّكم لسارقون)[323] قائلاً: ((و المراد أصحاب العير كقوله: يا خيلَ الله اركبي))[324] .

و بيّن أنَّ المراد بسؤال القرية في قوله تعالى: (و اسأل القريةَ التي كنّا فيها)[325] سؤال أهلها عن كنه القصة و وقائعها[326] .

و شبيه به قوله تعالى: (فابعثوا أحدكم بوَرِقِكم هذه إلى المدينة، فلينظر أيها أزكى طعاماً)[327] ؛ إذ المقصود بالسؤال عن أيّها أزكى طعاماً السؤال عن أهلها؛ فحذف الأهل[328] .

و المراد بإهلاك القرى في قوله تعالى: (و تلك القرى أهلكناهم)[329] إهلاك أصحابها[330] .

و كذلك الشأن بخصوص قوله تعالى: (و كم قصمنا من قرية كانت ظالمةً، و أنشأنا بعدها قوماً آخرين)[331] . قال الزمخشري: ((و أراد بالقرية أهلها؛ و لذلك وصفها بالظلم و قال (قوماً آخرين)؛ لأن المعنى: أهلكنا قوماً و أنشأنا قوماً آخرين))[332] .

و من صُور هذا المجاز قوله تعالى: (و كذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً؛ لتنذر أمّ القرى ومنْ حولها)[333] . قال الزمخشري: ((أمّ القرى: أهل القرى كقوله تعالى : (و اسأل القريةَ)[334] ، و من

---

(322) و قد جعل المتأخرون هذا النوع من المجاز قسماً قائماً برأسه، و اكتفى معظمهم بما قرّره عبد القاهر. ينظر الإيضاح: 328 - 329، و شرح التلخيص: 154 و إتمام الدراية لقراء النقاية لجلال الدين السيوطي، على هامش مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 146.

(323) يوسف 70.

(324) الكشاف: 267/2 و القول من كلام الرسول -ﷺ- الذي لم يسبقه إليه عربّي و لا شاركه فيه أعجمي كما يذكر الجاحظ. ينظر البيان و التبين: 15/2.

(325) يوسف 82.

(326) ينظر الكشاف: 270/2.

(327) الكهف 19.

(328) ينظر الكشاف: 384/2.

(329) الكهف 59.

(330) ينظر الكشاف: 395/2.

(331) الأنبياء 11.

(332) الكشاف: 4/3.

(333) الشورى 7.

(334) يوسف 82.

حولها من العرب))[335] .

و قولُه تعالى: (و كأيِّن من قرية هي أشدُّ قوَّةً من قريتك الـتي أخرجتْـك، أهلكنـاهم)[336] . فالمقصود بالقرية، كما يوضح الزمخشري ((أهلها؛ و لذلك قال (أهلكناهم) كأنّه قال: و كـم مـن قوم هم أشدّ قوَّة من قومك الذين أخرجوك أهلكناهم))[337] .

و قد جعل المقصود بكلمة التقوى في قوله تعالى: (فأنزل اللهُ سـكينتَه علـى رسـوله و علـى المؤمنين، و ألزمهم كلمةَ التقـوى)[338] – في أحـد الوجـوه الـتي قدّمهـا – الأهـل؛ أي كلمـة أهـل التقوى[339] .

وصفوة القول إن الزّمخشري سار على هدي سابقيه، في تحليلاته لصور المجاز العقلـي الـذي كان يسمِّيه المجاز الإسنادي في كثير من المظانّ. و قد وجد فيه السلاح المكين الذي يدافع بـه عـن آرائه، و قناعاته و مبادئه في الاعتزال.

---

(335) الكشاف: 397/3.

(336) محمد 13.

(337) الكشاف: 455/3.

(338) الفتح 26.

(339) الكشاف: 467/3.

الفصل الرابع :

الكناية و التعريض .

تمهيد :

اقترنت الكناية في أبحاث القدماء – و لاسيما المهتمّين منهم بالدراسات النقدية و الأسلوبية كالجاحظ، و ابن قتيبة، و ابن المعتزّ، و ابن رشيق و غيرهم- بالتعريض، و ذلك راجع إلى التقارب بينهما في أداء المعنى تلميحاً و إشارة و إيماء لاتصريحاً و مباشرة و إفصاحاً.

و قد ظهر الاهتمام بهذين الفنّين البلاغيّين مبكّرًا في التفاسير وكتب اللغة و النقد، إذ لم يكد يخلو مصنَّف أو رسالة ، منذ منتصف القرن الثاني الهجري، من الحديث عنهما و الوقوف عند صورهما في النصوص القرآنية ، و في كلام العرب و أشعارها.

فقد ورد لفظ (الكناية) و مشتقّاتها في مواضع كثيرة من معاني الفَرَّاء، كما في قولة تعالى : (و لكن لاتُواعِدوهنَّ سرًّا)[1] ، فقد قال إن المعنى ((لا يَصِفَنَّ أحدكم نفسه في عِدَّتها بالرغبة في النكاح و الإكثار منه))[2] ، و نقل عن ابن عباس قوله إنَّ السرّ في هذا الموضع النكاح، و أنّه ممّا كنّى الله عنه مستشهداً ببيت امرئ القيس :

ألا زعمتْ بسباسةُ اليوم أنّني

كَبِرْتُ و ألاَّ يشهدَ السرَّ أمثالي[3]

و الغائط في قوله تعالى :(أو جاء أحدٌ منكم من الغائط)[4] كناية عن ((خلوة الرجل إذا أراد الحاجة))[5] .

و المراد بالجلود في قوله تعالى :(حتّى إذا ماجاؤوها شَهِد عليهم سمعُهم، وأبصارُهم، و جلودُهم بما كانوا يعملون)[6] الذكور و هي ممّا ((كنّي عنه كما قال (و لكن لا تواعدوهنّ سرًّا)[7] ، يريد : النكاح. و كما قال (أوجاء أحدٌ منكم من الغائط)[8]، و الغائط : الصحراء، و المراد من ذلك : أو قضى أحد منكم حاجة))[9] .

---

(1) البقرة 235.

(2) معاني الفراء : 153/1.

(3) ديوان امرئ القيس : 101. و فيه (و أن لايُحسنَ اللهوَ أمثالي).

(4) المائدة 6.

(5) معاني الفرّاء : 303/1 قال ابن منظور : ((و الغَوْط والغائط: المتّسع من الأرض مع طمأنينة، و جمعه أغواط و غوط و غِياط و غِيطات... و الغائط المطمئنّ من الأرض الواسع... و الغائط : اسم العَذِرَة نفسها لأنّهم كانو يلقونها بالغيطان، و قيل : لأنّهم كانوا إذا أرادوا ذلك أتوا الغائط و قضوا الحاجة)).

(6) فصلت 20.

(7) البقرة 235.

(8) المائدة 6.

(9) معاني الفراء : 16/3.

و ذكر الفرّاء في معرض تفسير قوله تعالى:(كتبَ اللهُ لأغلبنَّ أنا ورسُلِي)[10] أنَّ الكتاب ((يجري مجرى القول، تدخل فيه (أن)، و تستقبل بجواب اليمين، لأنّك تجد الكتاب قولاً في المعنى كُنِّي عنه بالكتاب، كما يكنّى عن القول بالزعم، و النداء، و الصياح و شبهه »[11] .

و تبرز الكناية عند الفراء و سيلة للاختصار إذا دلَّ عليها الحال، كما في قوله تعالى:(والنهارِ إذا جلاَّها)[12] ،إذ يقول : ((جلَّى الظلمة ، فجاز الكناية عن الظلمة و لم تذكر ، لأنَّ معناها معروف . ألا ترى أنّك تقول: أصبحتْ باردة ، وأمستْ باردة وهبَّتْ شمالاً فكنَّى عن مؤنَّثات ولم يجر لهنّ ذكر، لأنَّ معناها معروف))[13] .

ونجد صوراً منها في مجاز أبي عبيدة كما في قوله تعالى:(نساؤُكم حرثٌ لكم)[14] . فقد ذكر أنّ في الآية كناية وتشبيهاً دون أن يتوسَّع في الشرح [15] .

ويقابل أبو عبيدة بين دلالة (الغائط) في سياق الآية في قوله تعالى:(أو جاءَ أحدٌ منكم من الغائط)[16] وبين دلالتها اللغوية قائلاً إنّها : ((كناية عن حاجة ذي البطن، والغائط: الفَيْح من الأرض المتصوِّبُ ، وهو أعظم من الوادي)) [17] .

وكان أبو عبيدة يشير أحياناً إلى موضع الكناية دون أن يذكرها بالمصطلح كما في قوله تعالى: (فأصبح يقلِّبُ كفَّيه على ما أنفقَ فيها)[18] ؛ إذ يقول : ((أي فأصبح نادماً ، والعرب تقول ذلك للنادم: أصبح فلان يقلّبُ كفّيه ندمًا وتلهّفاً على ذلك وعلى ما فاته))[19] .

---

(10) المجادلة 21.

(11) معاني الفراء : 142/3.

(12) الشمس 3.

(13) معاني الفراء : 266/3 ويفهم من كلامه أحياناً الإشارة إلى الكناية دون ذكر مصطلحها. ينظر المائدة 64 والإسراء 29/1: 315.

(14) البقرة 223.

(15) ينظر مجاز القرآن:73/1.

(16) النساء 42 والمائدة 6.

(17) مجاز القرآن :127/1 وينظر أيضا 155/1.

(18) الكهف 42.

(19) مجاز القرآن : 404/1 وينظر البقرة 188/1: 67.

وأما ابن قتيبة ، فإنّه قرن بين الكناية والتعريض وجمع بينهما في باب واحد مستقلّ ، ممّا يدلّ على أنّ هذين الفنّين قد قطعا شوطاً بعيداً في عهده. فقد ذكر أنواع الكناية ومواضعها في الكلام، وقال إنّ التكنية عن الأسماء إنّما تكون للتمييز أو التعظيم .

ومن صورها عنده قوله تعالى: (ويومَ يعَضُّ الظالمُ على يديه، يقولُ يا ليتني اتّخذتُ مع الرسول سبيلاً، ياويْلَتَى ليتنى لم اتّخذْ فلاناً خليلاً، لقد أضلّني عن الذكر بعد إذ جاءني)[20]. فقد سَفَّه رأي من ادّعى أنَّ المقصود بالظالم (أبو بكر) وبفلان (عمر) وبالذكر(عليّ) ، وردَّ ذلك بكلام طويل مستفيض حاملاً الكلام علىالكناية والتعميم[21] .

ثمّ تحدّث عن التعريض منبِّهاً على ما فيه من حسن البلاغة ، ولطف البيان قائلاً: ((والعرب تستعمله في كلامها كثيراً، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح ، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كلِّ شيء ويقولون:

+ لا يحسن التعريض إلا ثلباً +

وقد جعله الله في خطبة النساء في عدتهنَّ جائزاً فقال:(ولا جُناح عليكم فيما عَرَّضْتُم به من خِطبة النساء، أو أَكنَنْتُم في أنفسكم)[22] ولم يجز التصريح .

والتعريض في الخطبة أن يقول الرجل للمرأة : والله إنّك لجميلة ، ولعلّ الله أن يرزقك بعْلاً صالحاً ، وإنّ النساء لمن حاجتي ، هذا وأشباهه من الكلام))[23] .

---

(20) الفرقان 27 – 29.

(21) ينظر تأويل مشكل القرآن: 260–263 .ذكر ابن قتيبة أنّ كلام العرب إيماء، و إشارة، و تشبيه؛ فهم ((يقولُون (فلانٌ طويلُ النجاد) والنجاد حمائل السيف، و هو لم يتقلّد سيفاً قطّ، و إنّما يريدون أنّه طويل القامة فيدلّون بطول نجاده على طوله؛ لأنّ النجاد القصير لا يصلح على الرجل الطويل.

و يقولون (فلانٌ عظيمُ الرماد) و لارماد في بيته و لاعلى بابه. و إنّما يريدون أنّه كثير الضيافة فنارُه واريةٌ أبداً؛ و إذا كثر وقود النار كثر الرماد.و الله تعالى يقول في كتابه (ما المسيحُ ابنُ مريمَ إلاّ رسولٌ قد خَلَتْ من قبله الرّسلُ و أمُّه صِدِّيقةٌ كانا يأكلان الطعام)- المائدة 75-، فدَلّنا بأكلهما الطعام على معنى الحدث؛ لأنّ من أكل الطعام فلابدّ له من أن يُحدث.

و قال تعالى حكاية عن المشركين في النبي صلّى الله عليه و سلّم (و قالوا ما لهذا الرسولِ يأكلُ الطعام ويمشي في الأسواق)-الفرقان7-، فكنّى بمشيه في الأسواق عن الحوائج التي تعرض للناس فيدخلون لها الأسواق .كأنّهم رأوا النبي -ﷺ- إذا بعثه الله تعالى أغناه عن الناس و عن الحوائج إليهم)). تأويل مختلف الحديث: دار الكتب العلمية، ط 1، 1985 م، ص: 153 - 154.

(22) البقرة 235.

(23) تأويل مشكل القرآن: 263-264 وقد ذكر له نماذج كثيرة من القرآن والشعر. ينظر الصفحة 265 وما بعدها.

ويتحدث المبرد أيضاً حديث العارف بالكناية وبمواقعها في الكـلام قـائلاً : ((ويكـون مـن الكناية، وذلك أحسنها، الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدلّ على معناه من غـيره. قـال الله، وله المثل الأعلى: (أحِلَّ لكم ليلةَ الصيام الرفَثُ إلى نسائكم)[24] وقال (أو لامستم النساء)[25].

والملامسة في قول أهل المدينة؛ مالك وأصحابه غير كناية؛ إنّما هو اللمس بعينه. يقولون في الرجل تقع يده على امرأته أو جاريته بشهوة أن وضوءه قد انتقض .

وكذلك قولهم في قضاء الحاجة : جاء فلان من الغائط ، وإنّما الغائط الوادي، قـال عمـرو بن معدي كرِب الزبيدي :

فكم من غائط من دون سَلْمَى قليلِ الأُنْسِ ليس به كتيعُ[26]

وقال الله جلّ وعزّ في المسيح بن مريم وأمِّه صلّى الله عليهمـا (كانـا يـأكلان الطعـام)[27] وإنّما هو كناية عن قضاء الحاجة، وقال (وقالوا لجلودهم لِمَ شَهِدْتُم علينـا)[28] وإنّمـا هـي كنايـة عن الفروج ، وهذا كثير))[29] .

وواضح من النّـص أنّـه يتحدّث عـن الكنايـة الفنيـة البلاغيـة الـتي تُكسـب الكـلام حسـناً ورونقاً، فقد ذكر ضروباً أخرى للكناية كالتعمية والتغطية ، والتفخيم والتعظيم وهي ضروب تخلو من سمات الحسن والبيان[30] .

و قال عبد الله بن المعتز ، في معرض سَوْقِه الفنون الثلاثة عشر الـتي أضافهـا إلى الأبـواب الخمسة : ((ومنها التعريض والكناية ، قال عليّ رضي الله عنه لعقيل ومعه كبش لـه: أحـد الثلاثـة أحمق ، فقال عقيل:أمّا أنا وكبشي فعاقلان. وكان عروة بن الزبير إذا أسـرع إليـه إنسـان بسـوء لم يجبه ويقول : إنّي لأترككَ رفعاً لنفسي عنك ، فجرى بينه وبين عليّ بن عبد الله بن عبّـاس كـلام فأسرع إليه عروة بسوء فقال : إني أتركك لما تترك الناس له فاشتدّ ذلك على عروة...

وقال آخر في حجّام:

---

(24) البقرة 187.

(25) النساء 43 والمائدة 6.

(26) ينظر اللسان : 3820/5 . قال : ((وما بالدار كتيع، أي أحد ... والكتيع: المنفرد من الناس)).

(27) المائدة 75.

(28) فصلت 21.

(29) الكامل في اللغة والأدب: 6/2.

(30) ينظر المصدر نفسه :5/2-6.

أبوكَ أبٌ ما زالَ للناس مُوجِعًا،   لأعناقهم نَقْرٌ كما ينقر الصّقْرُ
إذا عَوَّج الكُتّاب يومًا سطورَهم   فليس بمعوجٍّ له أبداً سطـــرُ[31].

وساق قدامة بن جعفر في باب ائتلاف اللفظ مع المعني صوراً من الكناية في الشعر وسمّاها الإرداف وهو أن ((يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فـلا يـأتي بـاللفظ الـدال على ذلـك المعنى ، بل بلفظ يدلّ على معنى هو ردفه وتابع له. فإذا دلّ على التابع أبان عن المتبوع بمنزلة قول الشاعر:

بعيدةُ مهوى القُرط إما لنوفلٍ   أبوها ، وإمّا عبدُ شمس فهاشم[32]

وإنّما أراد الشاعرُ أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاصّ بـه ، بـل أتـى بمعنـى هـو تابع لطول الجيد ، وهو بعد مهوى القرط.

ومثله قول امرئ القيس :

ويُضحي فتيتُ المِسْك فوق فراشها   نؤومُ الضحى، لم تنتطق عن تفضُّلِ

و إنمـا أراد امـرؤ القيـس أن يذكـر ترفُّـه هـذه المـرأة وأنّ لهـا مـن يكفيهـا فقـال: نـؤوم الضحى، و أنَّ فتيت المسك يبقـى إلى الضّحـى فـوق فراشـها، وكذلـك سـائر البيـت، أي هـي لا تنتطق لتخدم ولكنّها في بيتها متفضّلة))[34] .

---

[31] البديع :64-65. والبيتان غير منسوبين في الصناعتين 408.

[32] والبيت غير مثبت في ديوان عمر بن أبي ربيعة،د ط ،الشركة اللبنانية للكتاب – بيروت ، دت.

[34] نقد الشعر : 157-158 وجمع أبو هلال العسكري أيضاً بين الكناية والتعريض في فصل واحد وساق لهما شواهد كثـيرة من القـرآن والشـعر مستفيداً من أبحاث سابقيه. ينظر كتاب الصناعتين : 407-410.

وتحدّث ابن رشيق عن الكناية والتعريض في باب الإشارة ، ينظر العمدة : 1/303-305 وقرن فيـه أيضاً بـين التوريـة والكنايـة. ينظـر العمدة : 1/311-313. وجاء حديثه عن الكناية أيضاً في باب التتبيـع. ينظـر العمـدة : 1/313-321.ويبـدو أثـر السـابقين في ابـن رشـيق جليّـاً واضحاً في أحاديثه عن الكناية .

وعدّها ابن سنان الخفاجي أصلاً من أصول الفصاحـة وشـرطاً مـن شـروط البلاغـة، وقـال إنّ المقـام يسـتدعي، في مواضـع، الكنايـة لا التصريح؛ لأنّ لكلّ ((مقام مقالاً، ولكلِّ غرض فنًا و أسلوباً. وممّا يستحسن من الكنايات قول امرئ القيس:

فصرنا إلى الحسنى ودقَّ كلامُنا   ورُضت فذلّت صعبةً أيَّ إذلال

لأنّه كنّى عن المباضعة بأحسن ما يكون من العبارة)). سرّ الفَصاحة: 156. وسمّاها أيضاً الإرداف والتتبيع، و لم يكد يتعدّى ما قالـه قدامـة في هـذا الشأن مكتفياً بتعريفه وشواهده ، و منبّهاً على مواطن الحسن فيها . ينظر سرّ الفصاحة :221-222 والبيت في الديوان: 109 .

وقال المرتضي إنّ الكناية لا تحسن ((إلاّ بحيث لا يقع لَبْس ، ولا يسبق وهـم إلى تعلّق الكناية بغير مكنّى عنه حتّى يكـون ذكـره كـترك ذكره في البيان عن المعنى المقصود مثل قوله تعالى (حتّى توارتْ بالحجاب)، ص 32 و(كلُّ مَنْ عليها فانٍ) الرحمن 26، وقال الشاعر:

أماويُّ ما يغني الثراء عن الفتى   إذا حشرجتْ يوماً وضاق بها الصدرُ

فأمّا بحيث لا يكون الحال على هذا فالكناية عن غير مذكور قبيحة)). الأمالي: 2/155.

والبيت لحاتم الطائي ينظر الديوان: 210 ، درسهُ وحقّقه الدكتور عادل سليمان جمال ، مطبعة المدني– القاهرة ،د ط ، د ت . وفيه:

+ إذا حشرجتْ نفسٌ وضاقَ بها الصدرُ +.

و لا بدّ من الاعتراف لقدامة، في هذا المقام، بأنه أوّل من حدَّد للكناية مفهومهـا، و وضع لها التعريف الدقيق الذي انطلق منه اللاحقون، من المهتمّين بالدراسات النقدية والبلاغة، في كلّ ما كتبوه عنها.

+ + +

و لعلّ عبد القاهر الجرجاني هو أكثر من وقف من البـاحثين عند دلالـة الكنايـة البلاغيـة و قِيَمِهـا الفنّيـة، و أكثر مـن نظـر إلى جمالياتهـا في النّـص الأدبـي. فقـد كـانت تحليلاتُـه تتَّسِـمُ بالعمق، و بعد النظر لكشف خبيئات المعاني و استجلاء مكنونات التراكيب و ظلالها.

فالكناية عنـده مـن الأسـاليب الـتي ينظـر فيهـا إلى مـاوراء دلالـة اللفـظ الظـاهرة. فـالمراد بها ، كما يوضّح ((أنْ يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني ، فلا يذكره بـاللفظ الموضـوع لـه في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ إليه ويجعله دليلاً عليـه، مثـال ذلـك قولهم (طويل النّجاد) يريدون طويل القامة، و(كثير رماد القدر) يعنون كثير القِرَى، وفي المـرأة (نؤوم الضحى) والمراد أنّها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها. فقد أرادوا في هـذا كله كمـا تـرى معنى لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصّلوا إليـه بذكـر معنـى آخـر مـن شـأنه أن يردفـه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أنّ القامة إذا طالت طال النّجاد؟ وإذا كثر القِرَى كثر رماد القدر؟ و إذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردِف ذلك أن تنام إلى الضّحى ؟))[35] .

وقد جمع بينها وبين التعريض في أكثر من موضع ، وذكر أنّهما أبلغ من التصريح ، لأنّهمـا يزيدان في إثبات المعنى وتأكيده في النفوس ((فليست المزية في قولهم (جـمُّ الرمـاد) أنّـه دلّ علـى قِرى أكثر بل إنّك أثبتَّ له القرى الكثير من وجه هو أبلـغ ، وأوجبتـه إيجابـاً هـو أشـدّ، و ادّعيتـه دعوى أنت بها أنطق وبصِحّتها أوثق))[36] .

وقد تحدّث عن نوعين من الكناية **إحداهما** كناية الصفة نحو قولنا في المـرأة المخدومـة (نؤوم الضحى)، وفي الرجل الطويل (طويل النجاد) وفي الرجل الكريم (كثير الرمـاد). **والثانيـة**

---

(35) دلائل الإعجاز: 52. و واضحٌ في كلام عبد القاهر أثر التعريف الذي وضعه قدامة للكناية.

(36) دلائل الإعجاز: 55.

هي التي تقع في طريق إثبات الصفة، وهي ما اصطلح عليه بعده بكناية النسبة – نحو قول زياد الأعجم [37] :

إنّ السماحةَ و المروءةَ والندى   في قُبَّةٍ ضُرِبتْ على ابن الحشرج

وهو يؤكّد أنَّ هذا الأسلوب في الكلام فنٌّ من القول ((دقيق المسلك، لطيف المأخذ، وهو أنّا نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض، كذلك يذهبون في إثبات الصفة هذا المذهب، وإذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطرف، ودقائق تعجز الوصف، ورأيت هناك شعراً شاعراً، وسحراً ساحراً وبلاغة لا يكمل لها إلاّ الشاعر المفلِق والخطيب المِصْقَع. وكما أنَّ الصفة إذ لم تأتك مصرَّحاً بذكرها ، مكشوفاً عن وجهها ، ولكن مدلولاً عليها بغيرها ، كان ذلك أفخم لشأنها ، وألطف لمكانها، كذلك إثباتك الصفة للشيء تثبتها له إذا لم تلقه إلى السامع صريحا وجئت إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشارة كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقلّ قليله، ولايجهل موضع الفضيلة فيه))[38]. و قد جلب لهذين القسمين من الكناية كثيراً من الشواهد التي حلّلها ، وبيَّن مقاصدها وغاياتها بكثير من الدّقة والتمييز [39] .

والحقّ أنّ دراسة عبد القاهر للكناية كانت موئل البلاغيين المتأخّرين وسندهم في وضع قواعدهم ، فقد تناقلوا شواهده ، و لم يكادوا يضيفون إليها شيئاً، إن لم نقل إنّهم جرَّدوها من سمات التحليل والرونق [40] .

و **هكذا فإنَّ الزمخشري** قد وجد أمامه بحث الكناية ناضجاً متكملاً، فقد وفّاه القدماء، و لاسيما عبد القاهر الجرجاني، حقَّه من الدراسة و البيان و التفصيل.

و إذا كان السابقون له قد قرنوا بين الكناية و التعريض و عدّوهما فناً واحداً، لأنّهما من واد واحد؛ فإنّ الزمخشري أوّل من فرَّق بينهما تفريقاً علمياً دقيقاً. جاء ذلك في أثناء شرحه للمقصود بالتعريض بخطبة النساء في قوله تعالى :(و لاجُناحَ عليكم فيما عرَّضتم به من خِطبة

[37] هو زياد بن سلمى ، وقيل زياد بن جابر بن عمرو بن عامر من عبد القيس ، وكان معاصراً للفرزدق ولقّب باالأعجم لِلُكْنَةٍ كانت فيه. ينظر الشعر والشعراء: 283

[38] دلائل الإعجاز: 212.

[39] ينظر تفصيل ذلك في الصفحات 212–218من دلائل الإعجاز.

[40] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 172.

النساء، أو أكْنَنْتُم في أنفسكم)[41] . يقول الزمخشري : ((فيما عرّضتم به : هـو أن يقـول لهـا إنّـك لجميلة أو صالحة أو نافعة، و من غرضي أن أتزوَّج، و عسى الله أن يُيَسِّـرَ لي امـرأة صالحـة و نحـو ذلك من الكلام الموهم أنّه يريـد نكاحهـا حتّـى تحبس نفسـها عليـه إن رغبـت فيـه، و لا يصـرّح بالنكاح فلا يقول إنّي أريد أن أنكحك أو أتزوجك أو أخطبك...

فإن قلت : أيّ فرق بين الكناية و التعريض؟ قلت : **الكنايـة** أن تذكـر الشـيء بغـير لفظـه الموضـوع لـــه كقولـــك (طويـــلُ النجـــاد والحمـــائل) لطـــول القامـــة و(كثـــيرُ الرمـــاد) للمضياف، **والتعريض** أن تذكر شيئاً تدلّ به علـى شـيء لم تذكـره كمـا يقـول المحتـاج للمحتـاج إليه: جئتك لأسلِّم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم ؛ ولذلك قالوا :

+ وحسبُك بالتَّسليم مِنّي تقاضيا +

وكأنّه إمالة الكلام إلى عُرْض يدلّ على الغرض ، ويسمَّى **التلويح** لأنّه يلوح منه ما يريده))[42].

وقد قرن الزمخشري، مثل غيره من القدماء، بين الكناية والتعريض في سياق واحد، كما في قوله تعالى : (ويسألونك عن المحيضِ قلْ هو أذًى، فاعتزلوا النساءَ في المحيض، ولا تَقْرَبوهـنّ حتّـى يَطْهُـرْن؛ فـإذا تطهَّـرنَ فـأْتوهنَّ مـن حيــث أمركــم اللهُ ؛إن اللهَ يحــبُّ التوّابــين و يحــبُّ المتطهِّرين.نساؤُكم حرثٌ لكم فأتْوا حرثَكم أنَّى شئتم)[43] فقــال :((وقوله (هوأذى) (فاعتزلوا النساء) (من حيث أمرَكم الله) (فأتوا حرثَكم أنّى شئتم) من الكنايـات اللطيفـة والتعريضـات المستحسنة))[44] .

1- الكناية :

ثمّة جملة من الأمور رأينا أنّه من الضروري ، قبـل تفصيـل الحديـث عـن أقسـام الكنايـة في الكشاف ، أن نقف عندها لنتبيَّن من خلالها موقف الزمخشـري مـن هـذا الفـنّ البلاغـي، وعلاقتـه بصور البيان الأخرى ، ومدى استفادته منـه في خدمـة آرائـه في الاعـتزال .فقـد كـان يؤمـن بـأنّ

---

(41) البقرة 235.

(42) الكشاف : 143/1.

(43) البقرة 222-223.

(44) الكشاف : 134/1.

الكناية شعبة من شعب البلاغة ،وحِلْية من حُلَى القرآن الكريم التي تسمو به عن الدلالة الظاهرة البسيطة [45] .

أ– ولعل أوّل ما يواجهنا من هذه الأمور هو علاقة الكناية – باعتبارها وسيلة تعبيرية وأسلوبية – بصور البيان الأخرى ، ولاسيما المجاز الذي كان يشمل كلّ ألوان البلاغة عند ابن قتيبة القائل: ((وللعرب المجازات في الكلام ، ومعناها : طرق القول ومآخذه. ففيها : الاستعارة،والتمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير ، والحذف، والتكرار، والإخفاء والإظهار ، والتعريض، والإفصاح والكناية))[46] .

و قد تحدَّث ابن قتيبة عن الكناية أيضاً في باب الاستعارة قائلاً: ((ومنه قوله (وثيابَكَ فطهِّر)؛ [47] أي طهِّر نفسك من الذنوب ، فكنّى عن الجسم بالثياب ، لأنّها تشتمل عليه))[48]. وذكر في موضع آخر من الباب نفسه أنّ أصل اللهو في قوله تعالى : (لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتّخذناه من لَدُنا، إنْ كنّا فاعلين)[49] الجماع، فكنّى عنه ((باللّهو كما كنّى عنه بالسرّ ، ثمّ قيل للمرأة لهوٌ لأنّها تُجَامع. قال امرؤ القيس:

ألا زعمت بسباسةُ اليوم أنّني كَبِرْت وألاّ يُحسِنَ اللهوَ أمثالي [50] .

أي النكاح ، ويروى أيضاً (وألاّ يُحسن السّر أمثالي) أي النكاح))[51].

وقد أدرج ابن رشيق الكناية ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتمثيل والمثل في باب المجاز الذي تعدّه العرب من مفاخر كلامها [52]، ومثّل لها بقوله تعالى : (كانا يأكلان الطعام)[53] وقوله : (فلما تَغَشّاها) [54] فالأوّل كناية عمّا يكون عنه من حاجة الإنسان والثاني كناية عن الجماع[55] .

---

[45] ينظر الكشاف : 50/1 و 427/2.

[46] تأويل مشكل القرآن :20-21.

[47] المدّثّر 4.

[48] تأويل مشكل القرآن: 142

[49] الأنبياء 17.

[50] الديوان: 101.

[51] تأويل مشكل القرآن: 163.

[52] ينظر العمدة : 265/1 وما بعدها .

[53] المائدة 75.

[54] الأعراف 189.

[55] ينظر العمدة: 268/1.

وجمع بينها وبين التورية في سياق واحد فقال: ((وأمّا التورية في أشعار العرب فإنّما هي كناية بشجرة، أو شاة، أو بيضة، أو ناقة، أو مُهرة، أو ماشاكل ذلك كقول المسيَّب بن علس:

دعا شجرَ الأرض داعيهمُ لينصُرَه السِّدرُ والأَثأَبُ

فكنّى بالشجر عن الناس. وهم يقولون في الكلام المنثور: جاء فلان بالشوك والشجر إذا جاء بجيش عظيم)) [56] .

ونلمس أيضاً هذا التقارب بين الكناية والمجاز في دراسة عبد القاهر الجرجاني. فقد جمع بينهما في فصل واحد وأشار إلى أنَّ مدار الأمر فيهما يقوم على النظر إلى دلالة اللفظ لا إلى ظاهره. يقول في هذا الشأن : ((اعلم أنَّ لهذا الضرب اتّساعاً وتفنّناً لا إلى غاية ، إلا أنّه على اتّساعه يدور في الأمر على شيئين : الكناية والمجاز)) [57].

وإذا كان عبد القاهر يقرِّر أنّهما من واد واحد فإنّه يقرِّر أيضاً أنَّ السبل تتفرّق بهما، فيأخذ كلُّ فنٍّ وجهته، وحدوده ومجالات توظيفه. فالمراد بالكناية ((أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئُ به إليه ويجعله دليلاً عليه))[58] .وأمّا المجاز ((فقد عوَّل الناس في حدِّه على حديث النقل ، وأنّ كلّ لفظ نقل عن موضعه فهو مجاز))[59].

ومعنى هذا أنَّ طريق الكناية يمكن أن نأخذ فيه العبارة على ظاهرها ، فإذا قلنا في المرأة المخدومة إنّها نؤوم الضحى ، فإنَّ ذلك حاصل منها على وجه الحقيقة ، لأنّها تنام إلى الضحى ،وهذا بخلاف قولنا: رأيت أسداً، ونحن نقصد رجلاً كالأسد في شجاعته؛ إذ لا يمكن حمل لفظ الأسد على حقيقته ، وإنّما الصواب أن يقال : نقل لفظ (الأسد) من دلالته وتُجوِّز بها إلى دلالة جديدة [60] .

ويتأكد هذا المنحى أيضاً عند الزمخشري الذي يرى أنَّ منطلق المجاز والكناية ومأتاهما واحد. فهما، في نظره، صنوان يؤدّي كلّ واحد منهما المعنى المراد بطريقته الملائمة. ويظهر ذلك

---

[56] المصدر نفسه: 311/1 وما بعدها. والمسيَّب من شعراء بكر بن وائل المعدودين، وهو خال الأعشى. ينظر الشعر والشعراء: 100.

[57] دلائل الإعجاز: 52.

[58] المصدر نفسه: 52.

[59] المصدر نفسه: 52.

[60] وقد أكّد عبد القاهر على فكرة النقل في المجاز في أكثر من موضع. ينظر أسرار البلاغة: 22 و 304. والمراد بالنقل عنده هو نقل المعنى لا اللفظ ينظر دلائل الأعجاز: 256-257.

في تفسيره دلالة إسناد الشَّر إلى المكان في قوله تعالى : (أولئك شرٌّ مكاناً، و أضلُّ عن سواء السبيل) [61] إذ يقول : ((جعلت الشرارة للمكان وهي لأهله. وفيه مبالغة ليست في قولك : أولئك شرّ و أضل؛ لدخوله في باب الكناية التي هي أخت المجاز))[62] .

وممَّا يقوّي ، في رأينا ، أنَّ الزمخشري كان ينظر إلى الكناية والمجاز نظرة متقاربة أنّه جمع بينهما في تفسير كثير من الآيات ، كما أنه عبّر عن الكناية بالمجاز في مواقع عديدة من الكشّاف .

فنفيُ النظر إليهم في قوله تعالى : (أولئك لاخلاقَ لهم في الآخرة، ولا يكلّمُهم اللهُ، ولا ينظرُ إليهم يومَ القيامة) [62] مجاز عن((الاستهانة بهم والسّخط عليهم تقول : فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه ... فإن قلت : أيّ فرق بين استعماله في مَنْ يجوز عليه النظر مجرداً وفي من لا يجوز عليه ؟ قلت: أصله في من يجوز عليه النظر **الكناية** ، لأنّ من اعتدّ بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه، ثمّ كثر حتّى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان، و إن لم يكن ثَمَّ نَظر، ثمّ جاء في مَنْ لا يجوز عليه النظر مجرّداً بمعنى الاحسان **مجازاً** عمّا وقع **كناية** عنه في من يجوز عليه النظر))[63] .

واتّخاذ الله عزَّ وجلَّ إبراهيم خليلاً في قوله تعالى : (واتّخذ اللهُ إبراهيمَ خليلاً) [64] مجاز عن اصطفائه ((و اختصاصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله))[65].

وقد أكّد على هذا التقارب في تأويل قوله تعالى : (وقالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ، غُلّتْ أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان)[66] ، فقال : ((غُلُّ اليد وبسطهما مجاز عن البخل والجود ، ومنه قوله تعالى : (ولا تجعلْ يدَكَ مغلولةً إلى عنقك، ولا تَبْسُطْها كلَّ البسط)[67] ولايقصد من يتكلّم به إثبات يد ولا غلّ ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وما وقع مجازاً عنه، لأنّهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة، حتّى إنّه يستعمله في مَلِكٍ لا يعطي عطاء قطّ ولا يمنعه إلا بإشارته، من غير إستعمال يد، وبسطها وقبضها. ولو أعطى الأقطع إلى المنكِبِ عطاء

---

(61) المائدة 60.

(62) الكشاف : 349/1.

(62) آل عمران 77.

(63) الكشاف: 197/1.

(64) النساء 125.

(65) الكشاف : 301/1.

(66) المائدة 64.

(67) الإسراء 29.

جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنّوال؛ لأنّ بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود ... ولقد جعل لبيد للشمال يداً في قوله:

+ إذ أصبحتْ بيد الشَّمال زِمامُها +[68]

ويقال : بسط اليأس كفّيه في صدري، فجُعِلَتْ لليأس، الذي هو من المعاني لا من الأعيان، كفَّان))[69] .

و قد تردَّدت في تحليلاته عبارة (مجاز عن) مراراً وهو يقصد الكناية كما في قوله تعالى : (فتقبَّلَها ربُّها بقَبُولٍ حَسَنٍ، وأنبتَها نباتاً حَسَناً)[70] . فقوله (وأنبتها نَبَاتاً حسناً) ((مجاز عن التربية الحسنة العائدة عليها بما يصلحها في جميع أحوالها)) [71] .

وقوله تعالى : (ولو ترى إذ وُقِفُوا على ربِّهم، قال أليسَ هذا بالحقِّ)،[72] فقوله (وقِفُوا على رِّبهم) ((مجاز عن الحبس للتوبيخ والسؤال، كما يوقف العبد الجاني بين يدي سيده ليعاتبه))[73] .

وقوله تعالى : (قلْ من يُنَجِّيكم من ظلماتِ البرِّ و البحرِ) [73]؛ إذ جاء قوله (ظلمات البرّ والبحر) مجازاً ((عن مخاوفهما و أهوالهما. يقال لليوم الشديد يوم مظلم و يوم ذو كواكب ، أي اشتدّت ظلمته حتّى عاد كالليل))[75] .

وكان الزمخشري يدرك – وإن كان يؤمن بأنّ الكناية أخت المجاز – الفرق الجوهري بين الفنين، وهو أنّ التعبير الكنائي يمكن حمله على حقيقته الظاهرة. و يفهم ذلك من شرحه معنى السقوط في اليد في قوله تعالى : (ولمّا سُقِط في أيديهم) [76] . فقد قال إنَّ الله عز وجل عبَّر بهذا

---

[68] و أوّله: + و غداةَ ريحٍ قد وَزَعْتُ و قِرَّةٍ + ينظر الديوان: 176.

[69] الكشاف: 350/1. و قد ذكر أنّ تثنيّة اليد في آخر الآية إنّما جاء لإثبات ((غاية السّخاء له، و نفي البخل عنه؛ و ذلك أنّ غاية ما يبذله السخيّ بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً؛ فبُني المجاز على ذلك)) الكشاف: 351/1.

[70] آل عمران 37.

[71] الكشاف : 187/1.

[72] الأنعام 30.

[73] الكشاف: 10/2.

[73] الأنعام 63.

[75] الكشاف: 2/ 19–20 و ينظر أيضاً البقرة 1/74: 77، و التوبة 2/104: 171، و التوبة 2/109 : 173، والعنكبوت 3/66 : 196، و فاطر 3/30 : 275 والمعارج 4/17: 139 ،و كان أحياناً يستعمل مصطلح (مجاز عن) وليس المقصود به سوى التأويل والتفسير جرياً على طريقة أبي عبيدة. ينظر الأنبياء 3/95: 20، و الشورى 3/23: 403.

[76] الأعراف 149.

الأسلوب عن اشتداد ندمِهم و حسرتهم ، لأنَّ ((من شأن من اشتدّ ندمه وحسرته أن يعضَّ يده غمّاً فتصير يده مسقوطاً فيها؛ لأنَّ فاه قد وقع فيها. و (سقط) مسند إلى أيديهم ، وهو من باب الكناية))[77] . وقال في مكان آخر ((عضُّ اليدين والأنامل، والسقوط في اليد، و أكل البنان، وحرق الأسنان والأُرَّم وقرعها كنايات عن الغيظ والحسرة ، لأنّها من روادفها))[78] .

ويظهر ذلك أيضاً في قوله تعالى: (فأصبح يُقلِّبُ كفَّيه على ما أنفقَ فيها)[79] . فقد ذكر الزمخشري أنَّ تقليب الكفّين ((كناية عن الندم والتحسُّر لأنَّ النادم يقلِّبُ كفّيه ظَهراً لبطن، كما كُنِّي عن ذلك بعضِّ الكفّ والسقوط في اليد))[80] . فالنادم يقوم حقيقة بضرب كفٍّ بكفٍّ ، أو عضِّ أنامله ، أو حرق أسنانه حسرة على شيء فاته أو قول بدر منه. ولكنَّ الفصاحة تفرض الانصراف إلى المعنى الكنائي [81] .

وقد ارتبطت الكناية عند الزمخشري أيضاً بلون آخر من ألوان البيان هو **المثل** كما في قوله تعالى : (وظنّوا أنّهم أُحيطَ بهم)[82]. والمراد أنّهم ((أهلكوا : جعل إحاطة العدو بالحيّ مثلاً في الهلاك))[83] . وقوله تعالى : (قبل أن يرتدَّ إليك طرفُك)[84]، فقد جوَّز الزمخشري أن يكون هذا التركيب ((مثلاً لاستقصار مدّة المجيء به كما تقول لصاحبك: افعل كذا في لحظة وفي ردَّة طرف، والتفتْ ترني وما أشبه ذلك ، تريد السرعة))[85] . ونحوه قوله تعالى : (ونحن أقربُ إليه من حبل

---

[77] الكشاف: 94/2.

[78] الكشاف :95/3. قال ابن منظور : (والأُرَّم: الأضراس. قال الجوهري كأنّه جمع آرِم. ويقال : فلان يحرق عليك الأُرَّم إذا تغيَّظ فحكّ أضراسه بعضها ببعض. وقيل الأرّم أطراف الاصابع)). اللسان: 65/1.

[79] الكهف 42.

[80] الكشاف : 391/2. وقد أفاد السكاكي في تحديد الفرق بين الكناية والمجاز من هذه الإشارات التي وردت عند عبد القاهر والزمخشري ، فهو يقول في هذا الشأن :((والفرق بين المجاز والكناية يظهر من وجهين : **أحدهما** أنّ **الكناية** لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها ، فلا يمتنع في قولك (فلان طويل النجاد) أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأوّل مع إرادة طول قامته ، وفي قولك (نؤومة الضحي) أن تريد أنّها تنام ضحى لا عن تأويل يرتكب في ذلك مع إرادة كونها مخدومة مرفهة. و **المجاز** ينافي ذلك فلا يصحّ في نحو (رعينا الغيث) أن تريد معنى الغيث، وفي نحو قولك (في الحمَّام أسد) أن تريد معنى الأسد من غير تأويل ، و أنّى والمجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة ... و **الثاني** أنّ مبنى الكناية على الانتقال من اللاّزم إلى الملزوم ، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم)) مفتاح العلوم:170 وينظر أيضاً الإيضاح:330-331.

[81] ينظر الكشاف : 95/3.

[82] يونس 22.

[83] الكشاف : 186/2. وينظر أيضاً النساء 34/1: 266، وهود 107/2: 235، والكهف 42/2: 391.

[84] النمل 40.

[85] الكشاف 144/3.

الوريد) [86] يقول الزمخشري : ((وحبل الوريد مثل في فرط القرب كقولهم : هو منّي معقِد القابلة، ومعقِد الإزار))[87] .

ويجيز الزمخشري أن تكون قشعريرة الجلود وليونتها في قوله تعالى : (اللهُ نزَّل أحسنَ الحديث؛ كتاباً متشابهاً مثاني، تقشعرُّ منه جلودُ الذين يخشون ربّهم، ثمّ تلينُ جلودُهم و قلوبُهم إلى ذكرِ اللهِ)[88] مثلاً في شدة الخوف ، لأنَّ من أحوال الخائف أن يقشعرَّ جلده ويقف شعره؛ فصوّر الله عز وجل فرط خشيتهم بذلك. والمعنى أنّهم ((إذا سمعوا بالقرآن وبآيات وعيده أصابتهم خشية تقشعرّ منها جلودهم ، ثمّ إذا ذكروا الله ورحمته وجوده بالمغفرة لانت جلودهم وقلوبهم وزال عنها ماكان بها من الخشية والقشعريرة))[89] .

واقترنت الكناية أيضاً **بالتمثيل** كما في قوله تعالى :(إنَّ هذا أخي ، له تسعٌ وتسعون نعجةً، ولي نعجةٌ واحدةٌ) [90] ، يقول ا لزمخشري : ((فإن قلت : ما معنى ذكر النعاج ؟ قلت :كأنَّ تحاكمهم في نفسه تمثيلاً وكلامهم تمثيلاً؛ لأنَّ التمثيل أبلغ في التوبيخ لما ذكرنا وللتنبيه على أمر يُستحى من كشفه فيكنّى عنه كما يُكنّى عمّا يستسمج الإفصاح به ، و للسَّتر على داود عليه السلام والاحتفاظ بحرمته))[91] .

ب- والأمر الثاني الذي ينبغي الإشارة إليه أنَّ الزمخشري كان يُسمِّي الكناية **الإرداف**، وهي التسمية التي أُثِرَتْ عن قدامة بن جعفر. فقد جمع بينهما في تفسير قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم، حتّى تستأنسوا، وتسلّموا علىأهلها)[92] فهو يذكر في أحد وجوه (تستأنسوا) أن معناه من ((الاستئناس الظاهر الذي هو خلاف الاستيحاش؛ لأنَّ الذي يطرق باب غيره لايدري أيؤذن له أم لا، فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه، فإذا أذن له استأنس. فالمعنى: حتّى يؤذن لكم كقوله (لا تدخلوا بيوت النبيّ إلاّ أن يؤذنَ لكم) [93]. وهذامن

---

(86) ق 16.

(87) الكشاف: 20/4.

(88) الزمر 23.

(89) الكشاف: 345/3. و ينظر أيضا لقمان 3/19 : 214 و العنكبوت 3/33: 190.

(90) ص 23.

(91) الكشاف: 323/3.

(92) النور 27.

(93) الأحزاب 53.

باب **الكناية والإرداف** ، لأنّ هذا النوع من الاستئناس يردف الإذن فوضع موضع الإذن))[94] و تكرّر ذلك أيضاً في تفسير قوله تعالى: (ومن لم يجعل اللّهُ له نوراً فماله من نور)[95]، إذ يقول : ((ثمّ قال : ومن لم يُولّه نورَ توفيقه وعصمته ولطفه فهو في ظلمة الباطل لا نور له. وهذا الكلام مجراه مجرى الكنايات ، لأنّ الألطاف إنّما تردف الإيمان والعمل))[96] .

واللافت في **دراسة الزمخشري** للتراكيب الكنائية أنّه كان يستعمل في تحليلاته المصطلحات التالية (**كناية عن**) ، و(**مجاز عن**) و (**عبارة عن**). وقد لاحظنا أنّها كانت عنده على قدر واحد في أداء غرضه في البيان والتفسير [97] .

وقد وردت العبارات الثلاثة في نصّ واحد، في معرض شرحه دلالة نفي النظر إلى هؤلاء المذمومين في قوله تعالى : (إنَّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانِهم ثمناً قليلاً، أولئك لاخلاقَ لهم في الآخرة، ولا يكلّمُهم اللهُ، ولاينظرُ إليه يومَ القيامة)[98]، جاء فيه : ((ولا ينظر إليهم: **مجاز عن** الاستهانة بهم والسخط عليهم. تقول: فلان لا ينظر إلى فلان ، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه ... فإن قلت : أيّ فرق بين استعماله في من يجوز النظر عليه وفي من لا يجوز عليه ؟ قلت أصله في من يجوز عليه النظر **الكناية**، لأنَّ من اعتدّ بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه ، ثمّ كثر حتّى صار **عبارة عن** الاعتداد و الإحسان وإن لم يكن ثَمَّ نظر ، ثمّ جاء في من لا يجوز عليه النظر مجرّداً لمعنى الإحسان **مجازاً** عمّا وقع كناية عنه في من يجوز عليه النظر))[99] .

وممّا يقوّي قناعتنا بأنّ مصطلح (**عبارة عن**) يرد عنده غالباً في سياق الحديث عن الكناية ما قاله في تفسير قوله تعالى : (إنَّ الذين كفروا بعد إيمانهم، ثمّ ازدادوا كفراً، لن تُقبلَ توبتُهم، وأولئك هم الضّالون) [100] فقد نظر إلى دلالة رفْضِ توبة المرتدِّ وأَوَّلَها قائلاً:((فإن قلت : قد عُلِمَ أنّ المرتدَّ كيفما ازداد كفراً فإنّه مقبول التوبة ، فما معنى (لن تقبل توبتهم) ؟ قلت : جعلت **عبارة عن** الموت على الكفر، لأنَّ الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر. كأنّه

---

(94) الكشاف: 69/3.

(95) النور 40.

(96) الكشاف: 79/3. و ينظر أيضاً الفرقان 3/27: 95 و القصص 3/41: 170.

(97) وقد استعمل عبدالقاهر مصطلح (عبارة عن) في سياق تحليله كناية إثبات الصفة. ينظر دلائل الإعجاز 213.

(98) آل عمران 77.

(99) الكشاف: 197/1.

(100) آل عمران 90.

قيل : إنَّ اليهود أو المرتدِّين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر، داخلون في جملة مـن لا تقبـل توبتُهم))[101]، ثمّ أضاف قائلاً : ((فإنْ قلت فأيُّ فائدة في هذه **الكناية** ،أعني أنْ كنّـى عـن المـوت على الكفر بامتناع قبول التوبة...))[102].

وماقاله أيضا في تفسير قوله تعالى : (قالت أَنّى يكونُ لي غـلامٌ و لم يمسسْـني بشـرٌ) [103] فقد جعـل المـسّ ((**عبـارة** عـن النكـاح الحـلال؛ لأنّـه **كنايـة** عنـه كقولـه تعـالى : (مِـنْ قَبْـلِ أنْ تمسُّوهنَّ)[104] (أو لامستم النساءَ)[105] والزنا ليس كذلك ، إنّما يقال فيـه : فجَـرَ بهـا وخَبُـث بهـا وما أشبه ذلك))[106] .

وممّا وقع فيه مصطلح (**عبارة عن**) تعبـيراً عـن الكنايـة قولـه تعـالى : (ولـو أنَّهـم أقـاموا التوراةَ والإنجيلَ، وما أُنزِل إليهم من ربّهم؛ لأكلوا من فوقِهم ومـن تحـتِ أرجلِهـم)[107]. فقولـه (لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) **عبارة** ((عن التوّسعة ، وفيه ثلاثة أوجه : أن يُفيض عليهـم بركات السماء وبركات الأرض ، وأن يكثر الأشجار المثمرة والزروع المغلّة ، وأن يرزقهم الجنـان اليانعة الثمار يجتنون ما تهدَّلَ منها من رؤوس الشجر، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحـت أرجلهم)[108] . والتردُّد في قوله تعالى : (وارتابَتْ قلوبُهم؛ فهم في رَيْبِهم يتردَّدون) [109] عبارة عن التحيّر؛ ، لأنَّ التردّد دَيْدَنُ المتحيّر كما أنّ الثبات والاستقرار ديدن المستبصر))[110] .

وكذلك (صغيرة وكبيرة) في قوله تعالى : (ما لهذا الكتابِ لا يغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها) [111] وقعت ((عبارة عـن الاحاطـة ، يعـني لا يـترك شـيئاً مـن المعـاصي إلا أحصـاه؛ أي أحصاها كلّها كما تقول : ما أعطاني قليلاً ولا كثيراً ، لأنّ الأشياء إمّا صغار و إما كبار))[112] .

---

[101] الكشاف: 200/1
[102] المصدر نفسه :200/1.
[103] مريم 20.
[104] الأحزاب 49.
[105] النساء 43 والمائدة 6.
[106] الكشاف: 407/2.
[107] المائدة 66.
[108] الكشاف: 352/1.
[109] التوبة 45.
[110] الكشاف : 154/2.
[111] الكهف 49 .
[112] الكشاف: 393/2.

والمراودة في قوله تعالى : (وراودتْه التي هو في بيتِها عـن نفسِـه) [113] عبـارة عـن التحمّـل لمواقعته إياها وهي ((مفاعلة من راد يرود إذ جاء وذهـب. كـأنّ المعنـى: خادعتـه عـن نفسـه؛ أي فعلَتْ ما يفعل المخادع لصاحبه عن الشيء الذي لا يريد أن يخرجه من يده ، يحتال أن يغلبه عليه و يأخذه منه)). [115]

و ثَنْيُ العِطْف في قوله تعالى :(و من الناس مَنْ يجادلُ في الله بغير علمٍ و لاهدًى و لا كتابٍ منير، ثانيَ عِطْفِه؛ لِيُضِلَّ عن سبيل الله)[116] عبارة((عن الكِبْر و الخيلاء كتصعير الخدِّ و لَيِّ الجيـد. و قيل عن الإعراض عن الذكر))[117] .

و قضاءُ النحب في قوله تعالى :(فمنهم مَنْ قضى نَحْبَه)[118] وقع عبـارة ((عـن المـوت؛ لأنَّ كـلَّ حـيٍّ لابـدّ لـه مـن أنْ يمـوت، فكأنّـه نَـذْرٌ لازم في رقبتـه، فـإذا مـات فقـد قضـى نحبــه أي نذره))[119].

ج- و الأمر الثالث الذي يجدر التنبيه عليه أيضاً هـو أنَّ الزمخشري وجـد في الكنايـة، مثـل ألـوان البيان الأخرى، و سيلة ينافح بها عن آرائه و أفكاره الاعتزالية. فقد تشبَّث المعتزلة في نفي التشـبيه عن ذات الله بقوله تعالى :(ليس كمثله شيءٌ)[120] ، وهي الآية التي وجـد فيهـا الزمخشري ضالّتـه ، فتوقَّفَ عندها طويلاً يشرح و يعيد الشرح لنفي المماثلة عن ذات الله عزَّ وجلَّ. يقول الزَّمخشري : ((قالوا مثلك لا يبخل ، فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته. قصدوا المبالغـة في ذلـك فسلكوا به طريق الكناية؛ لأنَّهـم إذا نفوه عمن يسدّ مسدَّه وعمّن هو على أخصّ أوصافه فقد نفوه عنه. ونظيره قولك للعربي : العرب لا تَخفِرُ الذِّمم كان أبلـغ مـن قولـك : أنـت لا تخفـر. ومنـه قولهم : قد أَيفعَتْ لِداتُه وبلغتْ أترابُه ، يريدون إيفَاعه وبلوغه ... فإذا علم أنَّه من باب الكناية لم يقع فرقٌ بين قوله ليس كالله شـيء وبـين قولـه (ليـس كمثلـه شـيء) إلا مـا تعطيـه الكنايـة مـن

---

[113] يوسف 23.

[115] الكشاف : 248/2.

[116] الحج 8 - 9.

[117] الكشاف : 27/3.

[118] الأحزاب 23.

[119] الكشاف: 232/3. و ينظر أيضا آل عمران1/97 : 205 ، و النساء 1/43 : 270 و الأعراف 2/166 : 101، و الأنفـال 2/37: 125، و هود 2/107: 235، و النمل 83/،153:3 و غـافر 3/15 :364، و غـافر 3/46 : 373، و فصِّلت 3/19 : 383، و فصِّلت 3/51 : 395، و الفتح 3/25 : 467، و الممتحنة 1/ 4 : 86 و الملك 1/ 4 : 120 و المزّمّل 4/20 : 155 ، و الإنسان 4/29 : 172 و التكاثر 4/2 : 231.

[120] الشورى 11.

فائدتها، وكأنّهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته. ونحوه قوله عزَّ وجلَّ (بلَ يداه مبسوطتان) [121] فإنَّ معناه : بل هو جواد من غير تصوّر يد ولا بسط لها؛ لأنّها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئاً آخر حتّى إنَّهم استعملوها فيمن لا يد له؛ فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له ، ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه كرِّرتْ للتأكيد))[122] .

ومن هنا وجدناه يجتهد في صرف كلّ آية عن ظاهرها إذا كان ظاهرها يوهم بالتجسيم والتشبيه في حقِّ ذات الله عز وجل ، مُتّكئاً في ذلك على ما تتيحه له صور البيان المختلفة من التفسير والتأويل. و قد أكَّد على أنَّ مَنْ ليس له نظر في علم البيان فإنَّه لا شكّ يعمى عن الصواب في تأويل الآيات الموهمة بذلك ولن يتخلَّص من يد العابثين والطاعنين [123] .

فغلُّ اليدين أو بسطهما في قوله تعالى (وقالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ، غُلَّتْ أيديهم، ولُعِنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان) [124] مجاز عن((البخل والجود ،ومنه قوله (ولا تجعلْ يدَك مغلولةً إلى عنقك، ولا تبسطْها كلَّ البسط) [125] ، ولايقصد من يتكلّم به إثبات يد ولا غلّ ولا بسط ، ولافرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه؛ لأنّهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة حتّى إنّه يستعمله في مَلِكٍ لا يعطي عطاء قط، ولايمنعه بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها. ولو أعطى الأقطع إلى المنكِب عطاء جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأنّ بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد استعملوهما حيث لا تصحّ اليد...ولقد جعل لبيد للشمال يداً في قوله :

+ إذ أصبحتْ بيد الشمال زِمامُها [126] +

ويقال : بسط اليأس كفّيه في صدري ، فجُعِلَتْ لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان كفّان))[127] .

---

[121] المائدة 64.

[122] الكشاف: 399/3. وقال المرتضى في الأمالي 311/2: ((دخول الكاف، ههنا، ليست على سبيل الزيادة التي لو طرحت لما تغيَّر المعنى ، بل تفيد بدخولها مالا يستفاد مع خروجها، لأنّه إذا قال ليس مثله شيء جاز أن يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الأحوال؛ فإذا دخلت الكاف فُهِم نفي المثل على كلّ وجه. ألا ترى أنّه لا يحسُن أن يقال: ليس كمثله أحد في كذا بل على الإطلاق والعموم)).

[123] ينظر الكشاف : 350/1.

[124] المائدة 64.

[125] الإسراء 29

[126] الديوان: 176.

[127] الكشاف : 350/1.

ولا يترك الزمخشري فرصة للاعتراض على رفضه حمل اليدين على الحقيقة إذ يقول :((فإن قلت: قد صحّ أنَّ قولهم (يدُ الله مغلولةٌ) عبارة عن البخل فما تصنع بقوله (غُلَّت أيديهم) ومن حقّه أنْ يطابق ماتقدَّمه و إلاّ تنافرَ الكلام وزال عن سننه ؟ قلت : يجوز أن يكون معناه الدعاء عليهم بالبخل والنكد، ومن ثَمَّ كانوا أبخل خلق الله وأنكدهم ... ويجوز أن يكون دعاء عليهم بغلِّ الأيدي حقيقة يغلّلون في الدنيا أسارى وفي الآخرة معذّبين بأغلال جهنمّ ، والطباق من حيث اللفظ وملاحظة أصل المجاز كما تقول: سبَّني سبَّ الله دابره؛ أي قطعه لأنَّ السبّ أصله القطع))[128] .

ويظهر توجُّهه الاعتزالي أيضاً في تفسير قوله تعالى : (الرَّحمانُ على العرش استوى)[129] ، إذ يذكر أنّه لّما كان الاستواء على العرش الذي هو سرير الملك من روادف الملك جعلوه ((كناية عن الملك فقالوا : استوى فلان على العرش، يريدون مَلَكَ وإن لم يقعد على السرير البتّة ، وقالوه أيضاً لشُهرته في ذلك المعني ومساواته (مَلَك) في مؤدّاه وإن كان أشرح وأبسط وأدلّ على صورة الأمر. ونحوه قولك : يد الله مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى أنّه جواد أو بخيل ، لافرق بين العبارتين إلا فيما قلت ، حتّى إنّ من لم يبسط يده قطّ بالنوال أو لم تكن له يدٌ رأساً قيل فيه : يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: هو جوادٌ، ومنه قول الله عزَّ وجلَّ (وقالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ)[130] أي هو بخيل (بل يداه مبسوطتان) أي هو جواد من غير تصوُّر يد ولا غل ولا بسط، و التّمَحُّلُ للتثنية من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام))[131] .

وقد تأوَّل معنى إضلال الله وهدايته في قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسانِ قومِه؛ ليبيِّنَ لهم؛ فيضلُّ اللهُ من يشاء ،و يَهدِي من يشاء)[132] بكونه شبيهاً بقوله (فمنكم كافرٌ، ومنكم مؤمنٌ)[133]، لأنَّ الله عزّ وجلّ ((لا يُضِلُّ إلا مَنْ يعلم أنّه لن يؤمن ، ولا يهدي إلا من

(128) الكشاف: 1/350-351.

(129) طه 5.

(130) المائدة 64.

(131) الكشاف: 2/427. و المراد بقوله (و التمحّل للتثنية) تثنية اليد في قوله تعالى (بل يداه مبسوطتان).

(132) إبراهيم 4.

(133) التغابن 2.

يعلم أنّه يؤمن))[134] . و من ثـمّ فـالمراد بـالإضلال ((التخلية و منـع الألطـاف، و بالهداية التوفيـق واللطـــف؛ فكـــان ذلـــك **كنايـــة** عـــن الكفـــر و الإيمـــان))[135] .

والمقصود بطبع ا لله في قوله تعالى : (كذلك يطبعُ ا للهُ على قلوبِ الذين لا يعلمـون) [136] منع ألطافه التي ((ينشرح لها الصدور حتّى تقبل الحقّ، وإنّمـا يمنعها مـن عَلِمَ أنّها لا تجدي عليه ولاتغني عنه، كما يمنع الواعظُ الموعظة مَنْ يتبيَّن له أنَّ الموعظة تلغو ولا تنجَع فيه؛ فوقع ذلك كناية عن قسوة قلوبهم وركوب الصدأ والرَّيْنِ إياها؛ فكأنَّه قـال: كذلـك تقسـو وتصـدأ قلـوب الجَهَلَة حتّى يُسَمُّوا المحقّين مبطلين وهم أعرق خلق ا لله في تلك الصفة))[137] . و قد بيّنا في غير موضع من بحثنا أنّ المعتزلة ينزّهون ا لله عزّ وجلّ عن إرادة الشرِّ لعباده ، وهو ما عرف عندهم بمبدأ التقبيح والتحسين .

2- أنواع الكناية في الكشّاف:

الكناية، كما يرى الزمخشري ، شعبة من شعب البلاغة؛ فهي وسيلة تعبيرية يقع بها الانتقال من روادف الكلام ودلالاته الظاهرة إلى مردوفاته وظلاله[138] . و قد تحدّدت طرائق التعبير بالكناية في نواح ثلاثة دون قصد من الزمخشري إلى التقسيم أو التبويب؛ لأنّ عنايته كـانت منصبَّة على التحليل للوقوف على ما في التراكيب القرآنية من دلالات ومعان خفيّة [139] .

أ- كناية الموصوف:

ذكر الزمخشري أنّ ثمّة صفات تقوم مقام الموصوفات في أداء المعنى كما في قوله تعالى: (وحملناه على ذاتِ ألواحٍ ودُسُرٍ) [140] ، فالمراد بقوله (ذات ألـواح ودسر) السـفنية ((وهـي من

---

[134] الكشاف: 293/2.

[135] الكشاف: 293/2.

[136] الروم 59.

[137] الكشاف: 209/3 وينظر أيضاً يونس 74/2: 198 والحجرات 4/7: 9.

[138] ينظر الكشاف: 50/1 و 153/2 -154 و 95/3.

[139] المتأخّرون من البلاغيين هم الذين استلهموا، من دراسات السابقين وأبحاثهم ، أقسام الكناية الثلاثة المعروفة. فقد ذكر السكّاكي، في المفتاح 170، أنَّ المطلوب بالكناية ((لا يخرج عن أقسام ثلاثة : أحدها طلب نفس الموصوف ، وثانيها طلب نفس الصفة وثالثها تخصيص الصفة بالموصوف)). وينظر أيضا الإيضاح: 331 وإتمام الدراية لقراء النقاية: 156.

[140] القمر 13.

الصفات التي تقوم مقام الموصوفات فتنوب منابها وتـؤدّي مؤدَّاهـا بحيـث لا يفصـل بينهـا وبينهـا، ونحوه:

+ ولكنَّ قميصي مسرودةٌ من حديد +

أراد : ولكنّ قميصي درع. وكذلك :

+ ولو في عيونِ النازيات بأَكْرُعِ [141] +

أراد: ولو في عيون الجراد. ألا ترى أنّك لو جمعت بين السفينة وبين هـذه الصفـة ، أو بيـن الـدِّرع والجراد وهاتين الصفتين لم يصحّ. و هذا من فصيح الكلام وبديعه))[142] .

ولعلّ الثعالبي (ت 429 هـ) أوّل من أومأ إلى هذا النوع من الكناية ، فقـد ذكـر أنَّ وصـف الشيء يقـوم مقـام اسمـه في نحـو قولـه تعـالى : (وحملنـاه على ذاتِ ألـواح و دُسُرٍ)[143] يعـني السفينة((فوضع صفتهـا موضـع تسـميتها .و قـال تعـالى: (إذ عُـرِضَ عليـه بالعشِـيِّ الصَّافِنـاتُ الجيادُ)[144]، يعني الخيل. وقال بعض المتقدِّمين :

سألتْ قُتَيبةُ عن أبيها صَحْبَهُ   في الرَّوْعِ، هل ركبَ الأغرَّ الأشقرا؟

يعني هل قُتِلَ ، والأغرّ الأشقر وصف الدم ، فأقامه مقام اسمه.

وقال بعض المحدثين :

شِمتُ برقَ الوزير فانْهلَّ حتّى   لم أجدْ مهــــرباً إلى الإعدام

فكأنّي ، وقد تقاصر باعي   خابطٌ في عُبابِ أخضرَ طامي

يعني البحر))[145] .

و ذكره ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) أيضا قائلاً : ((ومن هذا الفنّ مـن الإرداف قـول أبي عبادة :

---

[141] وتمام الشطرين :

مَفْرَشي صهوةُ الحصان ولكـ   نّ قميصي مسرودةٌ من حديد

مشاهد الإنصاف : 38/4.

وإنّي لأستوفي حقوقي جاهداً   ولو في عيونِ النازيات بأكرعِ

مشاهد الإنصاف : 77/4.

[142] الكشاف : 45/4.

[143] القمر 13.

[144] ص31.

[145] فقه اللغة: 399 - 400.

فأَوْجَرْتُه أخرى فأضللت نَصْلَهُ   بحيث يكون اللبُّ والرعبُ والحقدُ [146]

لأنّه أراد القلب ، فلم يعبِّر عنه باسمه الموضوع له ، وعدل إلى الكناية عنه بما يكون اللبّ والرعب والحقد فيه))[147] .

ومن صورها في الكشّاف قوله تعالى : (ليتني لم أتَّخِذْ فلاناً خليلاً)[148]، فقد وقع لفظ (فلان) كناية عن موصوف كما يذكر الزمخشري قائلاً: ((فلان كناية عن الأعلام كما أنَّ الهَنُ كناية عن الأجناس. فإن أريد بالظالم عُقْبَة، فالمعنى ليتني لم أتخذ أُبَيّاً خليلاً فكنّى عن اسمه، و إن أريد به الجنس فكلّ من اتّخذ من المُضلِّين خليلاً كان لخليله اسم علم لامحالة؛ فجعله كناية عنه))[149] .

وقوله تعالى : (له مقاليدُ السمواتِ و الأرضِ)[150]. فالمراد أنّه مالك أمرها ((و حافظها وهو من باب الكناية؛ لأنّ حافظ الخزائن ومدبِّر أمرها هو الذي يملك مقاليدها ، ومنه قولهم: فلان ألقيت إليه مقاليد الملك وهي المفاتيح))[151] .

والأدبار في قوله تعالى : (يضربون وجوهَهم وأدبارَهم)[152] كناية عن موصوفات هي الأستاه؛ لأنّ الله عزّ وجلّ كريم يُكَنّي عمّا يُستفحش ذكره [153] .

والمتَّكأُ في قوله تعالى : (و أَعْتَدَتْ لهنَّ متَّكأً)[154] كناية عن موصوف هو الطعام ، وهو ((من قولك : اتّكأْنا عند فلان طعمنا على سبيل الكناية؛ لأنَّ من دعوته ليطعم عندك اتّخذت له تُكَأَةً يتكئ عليها ، قال جميل :

فظلِلنا بنعمةٍ ، واتكأنا   وشربنا الحلالَ من قُلَلِه [155]

---

[146] ديوان البحتري : 197/1.

[147] سر الفصاحة : 223 وينظر ما بعدها .

[148] الفرقان 28.

[149] الكشاف: 95/3. قال المطرِّزي ((الهنُ : كناية عن كلّ اسم جنس)) المغرِب في ترتيب المعرب : 390 تحقيق : محمود فاخري وعبد الحميد مختار ، مكتبة أسامة بن زيدحلب ، ط 1 ، 1399 هـ- 1979 م .و المراد بعقبة هو عقبة بن أبي معيط بن أميّة بن عبد شمس الذي قيل إن الآية نزلت فيه. ينظر الكشاف: 95/3.

[150] الزمر 63.

[151] الكشاف: 354/3.

[152] الأنفال 50.

[153] ينظر الكشاف: 131/2.

[154] يوسف 31.

[155] ديوان جميل : دار بيروت للطباعة والنشر ، د ط ، 1402 هـ -1982 م ، ص 53.

و عن مجاهد: متكأ طعاماً يُحَزُّ حَزًا ، كأنَّ المعنى يُعتَمد بالسكين؛ لأنّ القاطع يتكئ على المقطوع بالسّكين))[156] .

و السّوء في قولِه تعالى: (تخرجْ بيضاءَ من غير سُوءٍ)[157] كناية عن موصوف هو البرص. قال الزمخشري: ((السوء الرّداءة و القبح في كلّ شيء، فكُنِّيَ به عن البرص كما كُنِّي عن العورة بالسوأة. و كان جَذيمة صاحب الزبَّاء أبرص فكنّوا عنه بالأبرش، و البرص أبغض شيء إلى العرب و بهم عنه نَفْرة عظيمة، و أسماعهم لاسْمِه مجّاجة فكان جديراً أن يكنَّى عنه))[158] .

و قد ذكر الزمخشري أنَّ الاسم قد ينوب عن الاسم إذا كان يُقاربه و يدانيه كما في قوله تعالى: (و ما جعلَ أزواجَكم اللاّئي تُظاهرون منهنَّ أمهاتِكم)[159] . قال: ((فإن قلت: ما معنى قولهم: أنتِ عليَّ كظهر أمّي؟ قلت: أرادوا أن يقولوا أنت عليّ حرام كبطن أمّي فكنّوا عن البطن بالظهر لِئَلاّ يذكروا البطن الذي ذكره يقارب ذكر الفرج، و إنّما جعلوا الكناية عن البطن بالظهر لأنّه عمود البطن))[160] .

ب – كناية الصفة:

كان الزّمخشري يدرك أنّ الكناية يطلب بها صفة معنوية، ويظهر ذلك في تفسير قوله تعالى: (و لا تَسْأَموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً)[161] ؛ إذ يقول: ((كنّى بالسّأم عن الكسل؛ لأنّ الكسل صفة المنافق، و منه الحديث: لا يقول المؤمنُ كسِلتُ))[162] .

و قوله تعالى (كذلك يطبعُ اللهُ على قلوبِ الذين لا يعلمون)[163] . فقد ذكر أنَّ الطبع على القلوب وقع ((كناية عن قسوة قلوبهم و ركوب الصدأ و الرَّيْن إياها؛ فكأنّه قال: كذلك تقسو

[156] الكشاف: 253/2.

[157] طه 22.

[158] الكشاف: 431/2. و ينظر المائدة 1/31: 334، و فصّلت 3/21: 389، و الحجرات 4/4: 7، و الواقعة 4/34: 58 و الممتحنة 4/12: 90. قال ابن منظور: ((قال الجوهري: جذيمة الأبرش ملك الحيرة صاحب الزّباء، و هو جَذيمة بن مالك بن فهم بن دوس من الأزد)). اللسان: 579/1.

[159] الأحزاب 4.

[160] الكشاف: 227/3.

[161] البقرة 282.

[162] الكشاف: 168/1. و الحديث غير مثبت في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبوي. و ينظر الكافي الشافي: 23/4.

[163] الروم 59.

و تصدأ قلوب الجهلة حتّى يُسَمُّوا المحقّين مُبطِلين و هم أعرقُ خلق الله في تلك الصفة))[164] .

و الحقّ أنَّ الإشارة إلى الصفة واردة في أبحاث السابقين للزمخشري. قال ابن رشيق: ((و من أنواع الإشارة التتبيع، وهم يسمّونه التجاوز، و هوأن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه و يذكر ما يتبعه في الصفة و ينوب عنه في الدلالة عليه، و أوّل من أشار إلىذلك امرؤ القيس يصف امرأة:

و يُضحي فتيتُ المسكِ فوق فراشِها نؤومُ الضّحى لم تنتطقْ عن تفضّل[165]

فقوله (يضحي فتيت المسك) تتبيع، و قوله (نؤوم الضّحى) تتبيع ثان، و قوله (لم تنتطق عن تفضّل) تتبيع ثالث، و إنّما أراد أن يصفها بالترفّه، و النعمة، و قلّة الامتهان في الخدمة و أنّها شريفة مَكْفية المؤنة فجاء بما يتبع الصفة و يدلّ عليها أفضل دلالة...

و قال النابغة و أراد أن يصف طول العنق و تمام الخِلَقة فيها فذكر القُرْطَ؛ إذ كان ممّا يتبع وصف العنق، و لم يسبقه إلى ذلك أحدٌ من الشعراء:

إذا ارتعشتْ خاف الجبانُ رِعاثَها و منْ يتعلّقْ حيثُ عُلّقَ يَفْرَقِ[166]

فجعل رعاثها يخاف و يَفْرَقُ، و عذره ببعد مسقطه))[167]

و من صورها في الكشّاف قوله تعالى: (و لا يَحِلُّ لهن أن يكتُمْن ما خلقَ اللهُ في أرحامِهِن)[168] . يقول الزمخشري: ((و يجوز أن يراد اللاتي يبغين إسقاط ما في بطونهنّ من الأجنة فلا يعترفن به و يجحدنه لذلك؛ فجعل كتمان ما في أرحامهنَّ كنايه عن إسقاطه))[169] .

و عفوُ الله و غفرانه في قوله تعالى: (إنَّ الله كان عَفُوّاً غفوراً)[170] كناية عن ((الترخيص و التيسير؛ لأنّ من كانتْ عادتهُ أن يعفو عن الخطّائين و يغفر لهم آثر أن يكون مُيَسِّراً غير معسّر))[171] .

---

[164] الكشاف: 209/3.

[165] ديوان امرئ القيس: 79.

[166] ديوان النابغة: 182 و فيه (خاف الجَنَانُ) أي القلب. قال ابن منظور: ((و ارتعشتْ المرأة تحلّتْ بالرِّعاث ... و الرِّعاث: القِرْطةُ، و هي من حُلِيٍّ الأذن، واحدتها رعْثَةُ ورَعَثة أيضاً بالتحريك، و هي القُرط)) اللسان: 1668/2.

[167] العمدة: 313/1 - 314. و ينظر ما بعدها.

[168] البقرة 228.

[169] الكشاف: 138/1.

[170] النّساء 43.

[171] الكشاف: 270/1. و ينظر التوبة 43 (عفا اللهُ عنك لِمَ أذنت لهم) الكشاف: 153/2 - 154.

و قد وقع قوله (و لمّا سُقِط في أيديهم) في قوله تعالى: (و لمّا سُقِط في أيديهم ورأوْا أنّهم قد ضلّوا قالوا لئن لم يرحَمْنا ربُّنا، و يغفرْ لنا لنَكونَنَّ من الخاسرين)[172] كناية عن الندم و الحسرة. يقول الزمخشري: ((و لما سقط في أيديهم: و لما اشتدّ ندمهم و حسرتهم على عبادة العجل؛ لأنّ من شأن مَن اشتدّ ندمُه و حسرته أن يعضَّ يده غمّاً فتصير يدُه مسقوطاً فيها؛ لأنَّ فاه قد وقع فيها. و سُقِط مسند إلى (في أيديهم) و هو من باب الكناية))[173] .

و شبيه به قوله تعالى: (فأصبحَ يقلِّبُ كَفَّيْهِ على ما أنفقَ فيها)[174]. قال الزمخشري: ((و تقليب الكفَّين كناية عن النّدم و التحسّر؛ لأنّ النادم يقلّبُ كفّيه ظهراً لبطن كما كنّى عن ذلك بعضّ الكفّ و السقوط في اليد))[175] .

و كذلك قوله تعالى: (و يوم يعَضُّ الظالمُ على يديه)[176] . فقد ذكر الزمخشري أنّ ((عضّ اليد و الأنامل، و السقوط في اليد، و أكل البنان و الأُرَّم و قرعها كنايات عن الغيظ و الحسرة))[177] .

و من صور هذا النوع أيضاً قوله تعالى: (فأَسْرِ بأهلك بقِطْعٍ من الليل، واتّبِع أدبارَهم و لا يلتفتْ منكم أحدٌ)[178] . فقد جُعل النهي عن الالتفات ((كناية عن مواصلة السير و ترك التواني و التوقف؛ لأنّ من يلتفت لابدَّ له في ذلك من أدنى وقفة))[179] .

و قوله تعالى: (و من الناس من يجادلُ في اللهِ بغير علم و لا هُدًى و لا كتاب منير، ثانيَ عِطْفه؛ ليُضلَّ عن سبيل الله)[180] . فقد وقع قوله (ثانِيَ عطفه) عبارة ((عن الكِبْر و الخيلاء كتصعير الخد و ليِّ الجيد، و قيل عن الإعراض عن الذكر))[181] .

---

(172) الأعراف 149.

(173) الكشاف: 94/2.

(174) الكهف 42.

(175) الكشاف: 391/2.

(176) الفرقان 27.

(177) الكشاف: 95/3.

(178) الحجر 65.

(179) الكشاف: 317/2.

(180) الحج 8 – 9.

(181) الكشاف: 27/3.

و قوله تعالى: (خُشّعاً أبصارُهم، يخرجون من الأجداث كأنّهم جرادٌ منتشِرٌ)[182] . فخشوع الأبصار ((كناية عن الذلّة و الانخزال؛ لأنّ ذلّة الذليل و عزّة العزيز تظهران في عيونهما))[183] .

ج - كناية النّسبة:

و هي إثبات معنًى من المعاني أو صفةٍ من الصّفات و تخصيصها بالموصوف لا على سبيل التصريح و المكاشفة، بل من طريق دقيق وخفي"[184] . و من صورها في الكشّاف قوله تعالى: (أن تقولَ نفسٌ يا حسرتَى على ما فَرَّطْتُ في جَنْبِ اللهِ)[185] . يقول الزمخشري: ((يقال: أنا في جنب فلان و جانبه و ناحيته، و فلان لَيِّن الجنب و الجانب ثمّ قالوا: فرّط في جنبه و في جانبه يريدون في حقّه، قال سابق البربري[186] :

أما تَتَّقين اللهَ في جنب وامِقٍ   له كبدٌ حرَّى عليكِ تقطَّعُ

و هذا من باب الكناية؛ لأنّك إذا أثبتَّ الأمر في مكان الرجل و حيّزه فقد أثبتّه فيه، ألا ترى إلى قوله:

إنَّ السَّمَاحةَ و المروءةَ و الندَّى   في قبّةٍ ضُربت على ابنِ الحشرجِ[187]

و من قول الناس: لمكانك فعلت كذا، يريدون لأجْلك، و في الحديث: من الشرك الخفيٌّ أن يُصلِّيَ الرَّجلُ لمكان الرجل، و كذلك فعلت هذا من جهتك. فمن حيث لم يبق فرق فيما

---

[182] القمر 7.

[183] الكشاف: 44/4. و قد كانت كناية الصفة أكثر الأقسام و روداً في الكشاف. ينظر البقرة 1/187: 115 - 116، و البقرة 222 - 1/223: 134، و البقرة 1/235: 143 - 144، و آل عمران 1/77: 197، و آل عمران 1/95: 200 - 201، و آل عمران 1/97: 205، و النساء 1/23: 261 و النساء 1/34: 266، و المائدة 1/31: 334، و المائدة 1/64: 350، و المائدة 1/66: 352، و الأعراف 2/166: 101، و الأعراف 2/166: 108، و الأنفال 2/37: 125، و التوبة 2/45: 154، و يونس 2/75: 197، و هود 2/107: 235، و يوسف 2/23: 248، و إبراهيم 2/4: 293، و الحجر 2/92: 359، و الكهف 2/49: و مريم 2/20: 407، و طه 2/5: 427، و الحج 3/28: 30، و النمل 3/83: 103، و العنكبوت 3/33: 190، و العنكبوت 3/66: 196، و الروم 2/21: 201، و غافر 3/15: 364، و فصّلت 3/19: 389، وفصّلت 3/51: 395، و الأحزاب 3/23: 86 و المزّمِّل 4/20: 155.

[184] ينظر دلائل الإعجاز: 212، و مفتاح العلوم: 172 و الإيضاح: 336.

[185] الزمر 56.

[186] هو أبو سعيد سابق بن عبد الله، من شعراء بني أمية الزّهاد، و البربري لقبٌ له، و لم يكن من البربر. ينظر الأعلام: 111/3. و البيت لجميل بثينة. ينظر الديوان: 29. وفيه: ألا تتّقين اللهَ في قتل عاشقٍ   له كبدٌ حرّى عليك تَقَطَّعُ. و ينظر مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف، بذيل الكشاف: 75/4.

[187] ينظر الهامش 37 من هذا الفصل.

يرجع إلى أداء الغرض بين ذكر المكان و تركه قيل (فرَّطت في جنب الله) على معنى فرطت في ذات الله))[188] .

و من صورها أيضاً قوله تعالى: (و ثيابَك فطهِّرْ)[189] . قال الزمخشري: ((و قيل هو أمرٌ بتطهير النفس ممَّا يُستقذر من الأفعال و يستهجن من العادات. يقال: فلان طاهر الثياب، و طاهر الجيب و الذيل و الأردان إذا وصفوه بالنقاء من المعايب و مدانس الأخلاق، و فلان دنس الثياب للغادر، و ذلك لأنَّ الثوب يلابس الإنسان و يشتمل عليه فكُنِّي به عنه. ألا ترى إلى قولهم: أعجبني زيدٌ ثوبه كما يقولون أعجبني زيد عقله و خلقُه، و يقولون: المجد في ثوبهِ و الكرم تحت حُلّتِه)).[190]

و واضح من النّصين مدى تأثّر الزمخشري بتحليلات عبد القاهر الذي يقولُ: ((و ممّا هو إثباتٌ للصفة عن طريق الكناية و التعريض قولهم: المجد بين ثوبيه، و الكرم في برديه؛ و ذلك أنّ قائل هذا يتوصَّل إلى إثبات المجد و الكرم للممدوح بأن يجعلهما في ثوبه الذي يلبسه كما توصّلَ زياد إلى إثبات السماحة و المروءة و الندى لابن الحشرج بأن جعلها في القبَّة التي هو جالس فيها))[191] .

3 – التعريض:

كان واضحاً في ذهن الزمخشري أنَّ التعريضِ أسلوبٌ يعتمد على الإيحاء و الإشارة في نقل المعاني و مقاصد الكلام. فقد قال، في معرض التفريق بينه و بين الكناية كما مرّ آنفاً، أنّه ضربٌ من التلويح و إمالة الكلام عن دلالاته الظاهرة[192] .

فالتعريض فنٌ من الكلام يحمل في طياته كثيراً من الإبهام الفخم الذي لا يهتدي إلى ظلاله و خفايَاه إلا من أُوتِي مقدرة على التذوق و الفهم، و استكناه خصائص النصِّ القرآني و إيماءاته.

و لقد استطاع الزّمخشري بفطنته، و معرفته بالأساليب و مقدرته على الغوص في أعماق النص القرآني و معانيه أن يجلو كثيراً من صور التعريض، و يكشف خفاياه و أبعاده الفنية[193] .

---

[188] الكشاف: 352/3. و لم يُثبتِ العَسْقلاني الحديث في تخريج أحاديث الكشّاف.

[189] المدَّثّر 4.

[190] الكشاف: 156/4.

[191] دلائل الإعجاز: 215.

[192] ينظر الكشاف: 143/1.

[193] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 470.

و **من الضروري أن نذكر**، ههنا، أنّ الزمخشري قد تحدّث عن التعريض في معناه الاصطلاحي بمعزل عن الكناية، خلافاً لكلّ السابقين له من المهتمّين بالدرس البياني؛ فإنّهم خلطوا بينهما و جمعوهما في سياق واحد.

و قد جاء ذلك في تفسيره قوله تعالى: (و لا جُناحَ عليكم فيما عَرَّضْتُم به من خِطبة النساء)[194] ؛ إذ يقول: ((فيما عرّضتُم به: هو أن يقول لها إنّك لجميلة، أو صالحة أو نافعة و من غرضي أن أتزوَّج، و عسى الله أنْ ييسِّر لي امرأة صالحة، و نحو ذلك من الكلام الموهم أنّه يريد نكاحها حتّى تحبس نفسها عليه إن رغبت فيه، و لا يُصرِّح بالنكاح؛ فلا يقول: إنّي أريد أن أنكحك، أو أتزوجك أو أخطبك))[195] . فالواضح من شرحه أنّ التعريض أسلوب بلاغيّ يقوم على الرّمز، و الإيماء و الحوْم حول المعنى دون ذكره صراحة.

و قد عبَّر عنه بمصطلحات مختلفة منها **الإبهام** الذي يراه أفخم من التصريح، كما في قوله تعالى: (تلك الرسُلُ فضَّلنا بعضَهم على بعض)[196] ؛ إذ يذكر أنَّ المقصود بالفضل هو محمد صلّى الله عليه و سلَّم؛ لأنّه هو ((المفضّل عليهم حيث أُوتيَ ما لم يؤتَه أحدٌ من الآيات المتكاثرة المرتقية إلى ألف آية أو أكثر، و لو لم يُؤت إلا القرآن وحده لكفى به فضلاً منيفاً على سائر ما أُوتي الأنبياء؛ لأنّه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون سائر المعجزات. و في هذا **الإبهام** من تفخيم فضله و إعلاء قدره ما لا يخفى؛ لما فيه من الشهادة على أنّه العَلَم الذي لا يشتبه و المتميّز الذي لا يلتبس. و يقال للرجل من فعل هذا فيقول: أحدُكم أو بعضكم، يريد به الذي تُعورف و اشتهر بنحوه من الأفعال فيكون أفخم من التصريح به و أنوه بصاحبه. و سئل الحطيئة عن أشعر الناس فذكر زهيراً و النابغة ثمّ قال: و لو شئتُ لذكرت الثالث، أراد نفسه. و لو قال: و لو شئت لذكرت نفسي لم يفخم أمرهُ))[197] .

و قد ذكر صفي الدين الحِلِّي (ت750 هـ) أنّ **الإبهام** هو ماسمّاهُ السَّكاكي و من تبعه **التوجيه**، و هو أن يرد الكلام محتملاً لمعنيين متضادين لا يتميّز أحدهما من الآخر[198] .

---

[194] البقرة 234.

[195] الكشاف: 143/1. و كلامه قريب ممّا ذكره ابن قتيبة في تفسير هذه الآية. فقد قال: ((و التعريض في الخطبة أن يقول الرجل للمرأة: و الله إنّك لجميلة، و لعلّ الله أن يرزقك بعلاً صالحاً، و إنّ النساء لمن حاجتي. هذا و أشباهه من الكلام)).تأويل مشكل القرآن: 264.

[196] البقرة 253.

[197] الكشاف: 151/1.

[198] ينظر الكافية البديعية لصفي الدين الحلي: 89، تحقيق الدكتور نسيب نشاوي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1402 هـ - 1986 م.

و التوجيه عند السكاكي و القزويني من فنون البديع نحو قول بشّار في رجل أعـور يسـمّى عَمْراً:

خاط لي عمرو قَباءْ   ليت عينيه سواءْ[199]

و ليس ما ذكره الزمخشري، ههنا، في شيء من هـذا الفنّ الـذي يخرُج إمَّـا للمـدح و إمّـا للذّم، و إنّما المراد كما نتصوَّرُ هو التعريض و الإيماء. و من نافلة القول أنْ نسجّل أنّ الزمخشري قد عرض لفنّ التوجيه؛ فقـد نقَلَ عنه القزويـني ذلـك في شـرح قولـه تعـالى: (و اسْمعْ غير مُسْـمَع و راعِنَا)[200] الذي ذكر أنّه قولٌ ذو وجهين؛ فهو يحتمل الذمّ و يحتمل المدح[201] .

و ذكر الزمخشري أيضاً أنّه يُسمّى **التلويـح** ((لأنّـه يلـوح منـه مـا يريـده))[202] ، أي أنّ في الكلام تلميحاً إلى الغرض الذي يبغيه المتكلّم؛ و سمّاه في بعض السياقات **معِراضـاً**. جـاء ذلـك في تعليله لتظاهر إبرهيم عليه السلام أمام قومه، و كانوا نَجَّامين، بالسَّقَم في قولـه تعـالى: (فقـال إنّـي سقيمٌ)[203] ، فأوهمهم بأنّه استدلّ بأمارة في علم النجوم على أنّـه سـقيم؛ أي أنّـه مشـارفٌ علـى الطاعون الذي كانوا يخافون عدواه. و كان غرضـه مـن هـذه الكذبـة أن يتفرّقـوا عنـه ليتسنّـى لـه تحطيم أصنامهم ((فهربوا منه إلى عيدهم و تركوه في بيت الأصنام ليس معه أحـد ففعـل بالأصنـام ما فَعَل. فإن قلت: كيف جاز له أن يكذب؟ قلت: قد جوّزه بعض الناس في المكيدة في الحرب، و التقية، و إرضاء الزّوج و الصّلح بين المتخاصمين و المتهـاجرين. و الصحيـح أنّ الكـذب حرام إلاّ إذا عرّض وورّى. و الذي قاله إبرهيم عليه السلام **معراض** من الكلام، و لقد نـوى بـه أنّ مـن في عنقه الموت سقيم، و منه المثل: كفى بالسلامة داء، و قول لبيد:

فدعوتُ ربِّي بالسلامة جاهداً   ليُصحَّنِي، فإذا السلامةداءُ[204] .

و قد مات رجل فجأة فالتفّ عليه الناس و قالوا مات، و هو صحيح فقال أعرابـي: أصحيـحٌ مَـنِ الموتُ في عنقه))[205] .

---

(199) ديوان بشّار: 12. و البيت الثاني: قلتُ شعراً ليس يُدْرى   أمديحٌ أم هجاءْ؟. و ينظر المفتاح: 180 و الإيضاح: 387.

(200) النساء 46.

(201) ينظر الكشاف: 271/1 - 272 و الإيضاح: 388.

(202) الكشاف: 143/1.

(203) الصافات 88 – 93 .و سياق الآية (فنظرَ نظرةً في النجوم، فقال إنّي سقيم، فتولّوْا عنه مُدبرين، فراغَ إلى آلهتهم فقال ألا تأكلون، مالكم لا تنطقون؛ فراغ عليهم ضرباً باليمين).

(204) ديوان لبيد: 221.

(205) الكشاف: 304/3.

و لما كان سبيل التورية و مسكلها في الكلام قريباً من التّعريض في نقل المعاني و المقاصد، فإنّ الزمخشري قد جمع بينهما في مواقع كثيرة من تفسيره، كما في قوله تعالى: (و إِنَّا أو إيَّاكم لعلى هدًى أو في ضلالٍ مبينٍ)[206] . فالمراد أنّ أحد ((الفريقين الذين يوحّدون الرّازق من السموات و الأرض بالعبادة، و من الذين يشركون به الجماد الذي لا يوصف بالقدرة لعلى أحد الأمرين من الهدى و الضلال. و هذا من الكلام المنصف الذي كلٌّ من سمعه من مُوال أو مُناف قال لمن خوطب به قد أنصفك صاحبك. و في درْجه بعد تقدمة ما قدّم من التقرير البليغ دلالة غير خفيّة على من هو من الفريقين على الهُدى، و من هو في الضلال المبين. و لكنّ **التعريض و التورية** أنضل بالمجادل إلى الغرض و أهجم به على الغلبة مع قلّة شعب الخصم و فَلِّ شوكته بالهُوَيْنَى، و نحوه قول الرجل لصاحبه: علم الله الصادق منّي و منك، و إنَّ أحدنا لكاذب. و منه بيت حسان:

أتَهْجُوه و لستَ له بكفءٍ فشرُّكما لخيركما الفداءُ[207]))[208] .

و جمع بينهما أيضاً في معرض مقارنته بين سياقيْ قصّة إبراهيم عليه السلام في سُورة الصَّافَات و سورة الأنبياء[209]، وردّه التناقض الوارد -ظاهرياً - بينهما. ثمّ قال إنّ سياق الآية في سورة الأنبياء وارد ((على سبيل التورية و التعريض))[210] .

و كذلك في قوله تعالى: (و لتعرِفَنَّهم في لَحْنِ القول)[211] ، فالمراد باللّحن أن ((تلحن بكلامك؛ أي تميله إلى نحو من الأنحاء ليفطن له صاحبك كالتعريض و التورية))[212] .

و اقترن التّعريض عنده أيضاً **بالتمثيل** الذي يقوم على التّصوير في نقل أغراض الكلام و دلالاته. فقد جمع بينهما في صعيد واحد في حديثه عن المناسبة بين أمر الرسول صلّى الله عليه

---

(206) سبأ 24.

(207) شرح ديوان حسان: ضبطه و صحّحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، ط 2، 1983 م، ص: 64.

(208) الكشاف: 259/3.

(209) و سياق الآيات (فَراغ عليهم ضرباً باليمين؛ فأقبلوا إليه يَزِفُّون، قال أتعبدون ما تنحتون) الصافات 93 - 95 و (قالوا سمعنا فتًى يذكرهم، يقالُ له إبراهيم) الأنبياء 60.

(210) الكشاف: 304/3.

(211) محمد 30.

(212) الكشاف: 459/3.

و سلّم بالصبر و بين قصّة داود عليه السلام في فتنته مع صاحب النعاج[213] . ثمّ قال بعد سرْدِ قصّة داود عليه السلام: ((فإن قلت: لم جاءت على طريقة **التمثيل و التّعريض** دون التصريح؟ قلت: لكونها أبلغ في التوبيخ من قِبَل أنّ التأمّل إذا أدّاه إلى الشعور بالمعرَّضِ به كان أوقع في نفسه، و أشدّ تمكّناً من قلبه، و أعظم أثراً فيه، و أجلب لاحتشامه و حيائه، و أدعى إلى التنبّه على الخطأ فيه من أن يبادره به صريحاً مع مراعاة حسن الأدب بترك المجاهرة))[214] .

و يفهم من كلام الزّمخشري و تحليله أنّ التمثيل قد يكون من الوسائل التي يَتّكئ عليها التعريض في الإيماء إلى المعنى المراد بوجهٍ أكثر تأثيراً و وقعاً في النفوس، كما في سورة التحريم[215].

يقولُ الزمخشري: ((و في طيّ هذين التمثيلين تعريضٌ بأُمَّيْ المؤمنين المذكورتين في أوّل السورة، و ما فرط منهما من التظاهر على رسول الله صلّى الله عليه و سلّم بما كرهه، و تحذير لهما على أغلظ وجه و أشدّه لِمَا في التمثيل من ذكر الكفر. و نحوه في التغليظ قوله تعالى: (و مَنْ كفرَ فإنّ اللّه غنيٌّ عن العالمين)[216] ، و أشار إلى أنّ من حقّهما أن تكونا في الإخلاص و الكمال فيه كمثل هاتين المؤمنتين، و أن لا تَتّكلا على أَنّهما زوجا رسول الله، فإنّ الفضل لا ينفعهما إلاّ مع كونهما مخلصتين و **التعريض** بحفْصَةَ أرجح؛ لأنّ امرأة لوط أفشتْ عليه كما أفشت حفصة على رسول الله))[217] .

+ + +

و من صُوَرِ التعريض التي وقف عندها الزمخشري قوله تعالى (و لا تكونوا أوّلَ كافرٍ به)[218] . فقد قال بشأنها: ((و هذا تعريض بأنّه كان يجب أن يكونوا أوّل من يؤمن به لمعرفتهم به و بصفته؛ و لأنّهم كانوا المبشّرين بزمان من أُوحِي إليه و المستفتحين على الذين كفروا به، و

---

(213) و سياق القصّة (و هل أتاك نبأُ الخصم إذ تسوّروا المحرابَ، إذ دخلوا على داودَ ففزِع منهم، قالوا: لا تخفْ، خصمان بغى بعضُنا على بعض فاحكمْ بيننا بالحقّ، و لا تُشطِط و اهدنا إلى سواءِ السراط. إنَّ هذا أخي له تسعٌ و تسعون نعجةً و لي نعجةٌ واحدةٌ فقال: أكفلنيها و عَزَّني في الخطاب) ص 21 – 23، بعد قوله (اصبر على ما يقولون، و اذكر عبدَنا داود ذا الأيد إنّه أوّابٌ) ص 17.

(214) الكشاف: 322/3.

(215) و سياق الآيات (و ضربَ اللّهُ مثلاً للذين آمنوا امرأةَ فرعون، إذ قالت ربِّ ابن لي عندك بيتاً في الجنة، و نجّني من فرعون و عمله، و نجّني من القوم الظالمين، و مريمَ ابنةَ عمران التي أحصنتْ فرجَها؛ فنفخنا فيه من روحنا، و صدَّقتْ بكلماتِ ربِّها و كتبِه، و كانت من القانتين)) التحريم 11 – 12.

(216) آل عمران 97.

(217) الكشاف: 118/4.

(218) البقرة 41.

كانوا يَعدّون أتباعه أوّل الناس كلّهم، فلمّا بُعِث كان أمرهم على العكس كقولـه (لم يكـن الذيـن كفروا من أهلِ الكتابِ و المشركين منفكّين حتّى تـأتيهم البيِّنـةُ)[219] إلى قولـه (و مـا تفـرّق الذيـن أوتوا الكتابَ إلاّ من بعد ما جاءتهم البيِّنةُ)[220] (فلما جاءهم ما عَرَفوا كفروا به)[221]))[222] .

و قد وقع قوله تعالى: (و من يُرد ثوابَ الدّنيا نُؤته منها)[223] تعريضـاً بمـن شـغلتهم الغنـائم يوم أُحُد، فتركوا مواقع القتال التي أمرهم الرسول صلَّى الله عليه و سلَّم بلزومهـا[224] . كمـا وقـع قوله (فما استكانوا)[225] تعريضاً ((ممّا أصا بهم من الوهن و الانكسار عند الإرجاف بقتل رسـول الله صلّى الله عليه و سلّم، و بضعفهم عند ذلك عن مُجـاهَدة المشـركين، و اسـتكانتهم لهـم حيـن أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أُبَيّ في طلب الأمان من أبي سفيان))[226] .

و من صوره أيضاً قوله تعالى: (فرح المخلَّفون بمَقْعَدِهـم خِـلافَ رسـولِ اللهِ، و كرهـوا أن يجاهدوا بأموالِهم و أنفسِهم في سبيلِ اللهِ)[227] . فقد جـاء قولـه (أن يجـاهدوا بـأموالهم و أنفسـهم) تعريضـاً بـالمؤمنين ((و بتحمّلهـم المشـاقّ العظـام لوجـه الله تعـالى، و بمـا فعلـوا مـن بـذل أموالهـم و أرواحهم في سبيل الله، و إيثارهم ذلك على الدَّعة و الخفض. و كره ذلك المنافقون، و كيف لا يكرهونه و ما فيهم ما في المؤمنين من باعث الإيمان و داعي الإيقان))[228] .

و قولُه تعالى: (ما نراك إلا بشَراً مثلَنَا)[229] . فهو تعريض ((بـأنّهم أحـقّ منـه بـالنبوّة، و أنّ الله لو أراد أنْ يجعلها في أحد من البشر لجعلها فيهم، فقالوا: هب أنّك واحدٌ من الملأ و مُوازٍ لهم

---

(219) البينة 1.

(220) البينة 4.

(221) البقرة 89.

(222) الكشاف: 65/1.

(223) آل عمران 145.

(224) الكشاف: 221/1.

(225) آل عمران 146 و سياق الآية (و كأيّن من نبيٍّ قاتَلَ معه ربِّيون كثير، فما وَهَنوا لما أصابهم في سبيل الله، و ما ضَعُفوا، و ما استكانوا، و الله يحب الصابرين).

(226) الكشاف: 222/1.

(227) التوبة 81.

(228) الكشاف: 165/2.

(229) هود 27.

في المنزلة فما جعلك أحقّ منهم؟ ألا ترى إلى قولهم (و ما نرى لكم علينا مِنْ فَضْلٍ)، أو أرادوا أنّه كان ينبغي أن يكون ملكاً لا بشراً))[230] .

و يتوقّع الزمخشري، كدأبه في السؤال و الجواب، أن يتساءل القارئ عن سرّ نفي الله عزّ و جلَّ الارتياب عن المؤمنين في قوله: (و لا يرْتاب الذين أُوتُوا الكتابَ و المؤمنون)[231]، مع أنّ وصفهم بالإيمان دالٌّ على ذلك ضرورة؛ فيعلِّلُ ذلك قائلاً: ((لأنّه إذا جمع لهم إثبات اليقين و نفي الشكّ كان آكد و أبلغ لوصفهم بسكون النفس و ثلج الصدر؛ و لأنّ فيه تعريضاً بحال من عداهم، كأنّه قال: و لتخالف حالهم حال الشاكّين المرتابين من أهل النفاق و الكفر))[232].

4 – بلاغة الكناية و التعريض:

دأب الزّمخشري في تحليلاته لصور البيان المختلفة على النظر إلى أثرها في الكلام، و غاياتها التعبيرية و فوائدها المبتغاة.

فالكناية، كما يراها، شعبة من شعب البلاغة و وسيلةٌ من وسائل التعبير التي تكسب الكلام فصاحة و حسناً و رونقاً لا يجده السامع عند ظاهر اللفظ لو صيغ الكلام صريحاً مكشوفاً[233] . و هي عنده أبلغ في أداء المعنى و تقريره من التّصريح و المباشرة في بناء الكلام؛ لما فيها من الإيحاء الذي يضفي على النظم غِلالات تبْعثُ على النظر و التأمّل و الاكتشاف[234] .

و من فوائدها أنّ المعنى فيها ينبى على الإيجاز و الاختصار كما في قوله تعالى: (فإن لم تفعلوا، و لن تفعلوا، فاتّقوا النارَ التي وَقُودُها الناسُ و الحجارةُ؛ أُعِدّت للكافرين)[235] .فقد تساءل كعادته عن الفائدة من التعبير عن الإتيان بالفعل ،و قد سلف ذكره في الآية السابقة (و إن كنتم

---

[230] الكشاف: 213/2.

[231] المدّثر 31.

[232] الكشاف: 160/4. و ينظر أيضاً البقرة 1/140: 98، و البقرة 1/174: 108، و آل عمران 1/64: 194، و آل عمران 1/95: 203، و الأعراف 2/72: 70، و الأعراف 2/206: 112، و يوسف 2/37: 256، و النحل 2/102: 344، و مريم 2/33: 410، و مريم 2/48: 413، و الفرقان 3/68: 104، و الأحزاب 23 – 3/24: 233، و الأحزاب 3/39: 239، و غافر 3/38: 372، و الحجرات 4/2: 6، و التحريم 4/8: 177، و الملك 4/29: 125، و القلم 4/6: 126، و الهمزة 4/1: 232 و الهمزة 4/3: 233.

[233] ينظر الكشاف: 50/1 و 95/3 و 352 و 45/4.

[234] ينظر الكشاف: 399/3 و 45/4 و 160/4.

[235] البقرة 24.

في ريب مما نزّلنا على عبدنا فَأْتوا بسورة من مثله)[236] ، ثمَّ أجابَ بأنَّ الإتيان ((فعلٌ من الأفعال، تقول: أتيت فلاناً، فيقال لك نِعْمَ ما فعلت. و الفائدة منه أنّه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصاراً و وجازة تغنيك عن طول المكنّى عنه. ألا ترى أنَّ الرجل يقول: ضربت زيداً في موضع كذا عن صفة كذا و شتمتهُ و نكّلتُ به، و يعدُّ كيفيات و أفعالاً فتقول له: بئسما فعلت. ولو ذكرت ما أَنْبْتَه عنه لطال عليه، و كذلك لو لم يعدل عن لفظ (الإتيان) إلى لفظ (الفعل) لاستطيل أن يقال: فإنْ لم تأتوا بسورة من مثله، و لن تأتوا بسورة من مثله))[237].

و شبيه به تفسيره دلالة (فعل) في قوله تعالى: (و لا تدْعُ من دون الله ما لا ينفعُك و لا يضرُّك، فإن فعلت فإنّك إذا من الظّالمين)[238] . فقد ذكر أن معنى (فإن فعلت) في هده الآية ((فإن دعوت من دون الله ما لا ينفعك و لا يضرّك، فكنّى عنه بالفعل إيجازاً))[239] .

و قد وقع قوله (لن تقبل توبتهم) في قوله تعالى: (إنّ الذين كفروا بعد إيمانِهم، ثمَّ ازدادوا كفراً لن تُقبل توبتُهم، وأولئك هم الضَّالون)[240] كناية عن الموت على الكفر؛ لأنّ ((الذي لا تقبل توبتهُ منِ الكفّار هو الذي يموت على الكفر، كأنّه قيل: إنّ اليهود أو المرتدّين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر، داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم))[241] .

و الفائدة من هذه الكناية جليلة، و هي التغليظ ((في شأن أولئك الفريق من الكفار، و إبراز حالهم في صورة حال الآيسين من الرحمة التي هي أغلظ الأحوال و أشدّها. ألا ترى أنّ الموت على الكفر إنّما يُخاف من أجل اليأس من الرحمة))[242] .

و من أغراض الكناية، كما يذكر الزمخشري، **التأكيدُ** على المعنى و تقريره و تثبيته في الأذهان كما في قوله تعالى : (ما كان للمشركين أن يعمُروا مساجدَ اللهِ)[243] . فالمقصود هنا

---

(236) البقرة 23.

(237) الكشاف: 50/1.

(238) يونس 106.

(239) الكشاف: 205/2. و الحق أنّ فكرة تميّز الكناية بالإيجاز و الاختصار قد صادفناها عند الفرّاء في معاني القرآن، و قد أشرنا إلى ذلك في صدر هذا الفصل.

(240) آل عمران 90.

(241) الكشاف: 200/1.

(242) الكشاف: 200/1.

(243) التوبة 17.

((المسجد الحرام لقوله (و عمارةَ المسجدِ الحرام)[244] . و أمّا القراءة بالجمع ففيها وجهان: **أحدهما** أن يراد المسجد الحرام، و إنّما قيل مساجد لأنّه قبلة المساجد كلّها و إمامها؛ فعامره كعامر جميع المساجد؛ و لأنّ كلّ بقعة منه مسجد.

و **الثاني** أن يراد جنس المساجد، و إذا لم يصلحوا لأن يعمروا جنسها دخل تحت ذلك أن لا يعمروا المسجد الحرام الذي هو صدر الجنس و مقدّمته و هو **آكد**؛ لأنَّ طريقته طريقة الكناية كما لو قلت: فلان لا يقرأ كتب الله كنت أنفى لقراءته القرآن من تصريحك بذلك))[245] .

و نحوه قوله تعالى: (و جعلناهم أئمّةً يدْعون إلى النار، و يومَ القيامة لا يُنْصَرون)[246] . يقول الزمخشري: ((و يوم القيامة لا ينصرون كما ينصر الأئمة الدعاة إلى الجنّة. و يجوز خَذَلْنَاهم حتّى كانوا أئمة الكفر، و معنى الخذلان منع الألطاف، و إنّما يمنعها من علم أنّها لا تنفع فيه، و هو المصمِّم على الكفر الذي لا تغني عنه الآيات و النذر. و مجراه مجرى الكناية؛ لأنّ منع الألطاف يردف التصميم. و الغرض بذكر التصميم نفسه فكأنّه قيل: صمَّموا على الكفر حتّى كانوا أئمة فيه، دعاة إليه و إلى سوء عاقبته))[247] .

ثمّ يضيف قائلاً: ((فإن قلت: أيُّ فائدة في ترك المردوف إلى الرادفة؟ قلت: ذكر الرادفة يدلّ على وجود المردوف؛ فيعلم وجود المردوف مع الدليل الشاهد بوجوده؛ فيكون أقوى لإثباته من ذكره. ألا ترى أنك تقول: لو لا أنّه مصمّم على الكفر، مقطوع أمره، مثبوت حكمه لما مُنِعَتْ منه الألطاف؛ فبذكر الألطاف يحصل العلم بوجود التصميم على الكفر و زيادة، و هو قيام الحجّة على وجوده. و ينصر هذا الوجه قوله (و يومَ القيامة لا ينصرون) كأنّه قيل: و خذلناهم في الدنيا و هم يوم القيامة مخذولون، كما قال (و أتبعناهم في هذه الدنيا لعنةً)[248] أي طرداً و إبعاداً عن الرحمة))[249] .

---

(244) التوبة 19.

(245) الكشاف: 143/2.

(246) القصص 41.

(247) الكشاف: 170/3.

(248) القصص 42.

(249) الكشاف: 170/3.

و من أغراضها أيضاً أنْ يُراد بها **الذَّمُ و التهكُّم** كما في قوله تعالى: (إنّ أنكرَ الأصوات لصوتُ الحمير)[250] . يقول الزمخشري: ((و الحمار مثلٌ في الذمّ البليغ و الشتيمة و كذلك نهاقه. و من استفحاشهم لذكره مجرداً، و تفاديهم من اسمه أنّهم يكنّون عنه، و يرغبون عن التصريح به، فيقولون: الطويل الأذنين كما يكنّى عن الأشياء المستقذرة. و قد عدّ في مساوئ الآداب أن يجري ذكر الحمار في مجلس قوم من أُولي المروءة. و من العرب منْ لا يركب الحمار استنكافاً))[251].

و قوله تعالى: (ألهاكم التكاثرُ حتّى زرتم المقابرَ)[252] . فقد عبّر عن ((بلوغهم ذكر الموتى بزيارة المقابر تهكُّماً بهم))[253] .

و يؤكّد الزمخشري على حقيقة هامّة، و هي أنَّ كنايات القرآن الكريم إنّما استحسنت، و لطُف مأخذُها لما رُوعِيَ فيها من الآداب الحسنة، و اجتناب الألفاظ المستقبحة المستهجنة[254] . يقولُ في هذا الشأن: ((و قوله (هو أذًى) (فاعتزلوا النساءَ) (من حيثُ أمركم اللّهُ) (فأتوا حرثَكم أنّى شئتم)[255] من الكنايات اللطيفة و التعريضات المستحسنة. و هذه و أشباهها في كلام الله آداب حسنة على المؤمنين أن يتعلّمُوها، و يتأدّبوا بها و يتكلّفوا مثلها في محاوراتهم و مكاتبتهم))[256] .

و مثله في مراعاة الآداب قوله تعالى: (و لم يمسسني بشرٌ)[257] . فقد وقع المسّ عبارة عن النكاح الحلال ((لأنّه كناية عنه كقوله تعالى (من قبل أن تمسُّوهن)[258] (أو لامستم النساءَ)[259] ، و

---

[250] لقمان 19.

[251] الكشاف: 214/3.

[252] التكاثر 1 - 2.

[253] الكشاف: 231.

[254] و قد أوْمأ المبرِّد إلى ذلك في تحليله لكنايات القرآن قائلاً: ((و يكون من الكناية، و ذلك أحسنها، الرغبةُ عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدلّ على معناه من غيره)). الكامل: 6/2. و ينظر أيضاً محتوى الهامش 29 من هذا الفصل.

[255] وسياق الآيات (و يسألونك عن المحيض، قل هو أذى فاعتزلوا النساءَ في المحيض، و لا تقربوهنَّ حتّى يَطْهُرْن، فإذا تطهَّرن فأتوهنَّ من حيث أمركم اللّهُ. إنّ اللّهَ يحبُّ التوابين و يحبُّ المتطهّرين. نساؤكم حرثٌ لكم فأتوا حرثَكم أنّى شئتم)) البقرة 222-223.

[256] الكشاف: 134/1.

[257] مريم 20.

[258] البقرة 237.

[259] النساء 43 و المائدة 6.

الزّنا لَيس كذلك، إنّما يقال فيه: فجَر بِها و خبث بها و ما أشبه ذلك، و ليس بقَمِنٍ أن تراعى فيه الكنايات و الآداب))[260] .

و قد نبّهَ على أنّ لفظَ (النكاح) لم يرد في كتاب الله ((إلا في معنَى العقد؛ لأنّه في معنى الوطء من باب التصريح. و من آداب القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة، و المماسّة، و القُرْبان، و الغشيان و الإتيان))[261] .

و قد جاء لفظ (السُّوء)، و هو الرداءة و القبح في كلِّ شيء، كناية عن البرص في قوله تعالى: (تخرجْ بَيْضاءَ من غير سوءٍ)[262] ؛ لأنّه كان ((أبغض شيء إلى العرب و بهم عنه نفرةٌ عظيمة، و أَسْمَاعُهم لاسمِه مجّاجة؛ فكان جديراً بأن يُكَنّى عنه. و لا ترى أحسن، و لا ألطف و لا أحرَّ للمفاصل من كنايات القرآن و آدابه)).[263]

و معنى (أو أن يطغى) في قوله تعالى: (قالا ربَّنا إنّنا نخاف أنْ يَفرُطَ علينا، أو أن يطغى)[264] أن يتخطّى إلى أن ((يقول فيك ما لا ينبغي بجرأته عليك و قسوة قلبه. و في المجيء به هكذا على الإطلاق، و على سبيل الرمز باب من حسن الأدب و تَحاشٍ عن التفوُّه بالعظيمة))[265] .

و كان الزمخشري يتوقّف مطوّلاً عند التراكيب الكنائية ليحَلِّلَ مكوّناتها، و تشابكات ألفاظها و دلالاتها. يساعدُه في ذلك بصُره بأسرار العربيّة و خصائص أسلوبها، و ما أوتي من قدرة على التمييز و إدراك الفروق الدقيقة بين التراكيب و معاني النحو.

فهو يشير إلى أنّ وصف الله عز و جلّ في قوله (الرحمنُ الرحيمُ)[266] واقعٌ موقع الكناية و المجاز عن إنعامه على عباده؛ لأنّ الملك ((إذا عطف على رعيته ورقّ لهم أصابهم بمعروفه و إنعامه، كما أنّه إذا أدركته الفظاظة و القسوة عَنُفَ بهم و منعهم خيره و معروفه))[267] . ثمّ يتوقّف ليشرح سرّ تقديم صفة (الرحمن)، و هي أبلغ الوصفين، على (الرحيم) و القياس يقتضي

---

(260) الكشاف: 407/2.

(261) الكشاف: 241/3.

(262) طه 22.

(263) الكشاف: 431/2.

(264) طه 45.

(265) الكشاف: 435/2. و ينظر أيضاً سورة ص 23/3: 323.

(266) الفاتحة 3.

(267) الكشاف: 7/1.

((الترقّي من الأدنى إلى الأعلَى كقولهم: فلانٌ عالم نحرير، و شجاع باسل و جواد فياض))[268] ؛ فيقول: ((لما قال (الرحمن) فتناول جلائل النعم، و عظائمها، و أصولها أردفه (الرحيم) كالتتمة، و الرديف ليتناول ما دقّ منها و لطف))[269] .

و يذكر أنّ (العالمين) في قوله تعالى: (و للهِ على الناسِ حجُّ البيتِ من استطاع إليه سبيلاً، و من كفرَ فإنَّ ا للهَ غنيٌّ عن العالمين)[270] جارية مجرى الكناية؛ لأنّها عبارة عن الكافر و إيماء إليه. ثمّ ينبّه على أنّ في هذا الكلام أنواعاً ((من التوكيد و التشديد؛ **منها** قوله (و للهِ على الناس حجُّ البيت) يعني أنّه حقٌّ واجبٌ لله في رقاب الناس لا ينفكّون عن أدائه و الخروج من عهدته، و منها أنّه ذكر الناس ثمّ أبدل عنه من استطاع إليه سبيلاً. و فيه ضربان من التأكيد: **أحدهما** أنّ الإبْدالَ تثنيةٌ للمراد و تكرير له، و **الثاني** أنّ الإيضاح بعد الإبهام و التفصيل بعد الإجمال إيرادٌ له في صورتين مختلفتين. **و منها** قوله (و مَنْ كفرَ) مكان (و مَنْ لم يحجَّ) تغليظاً على تارك الحجّ؛ و لذلك قال رسول ا للهِ صلّى ا للهُ عليه و سلّم: من مات و لم يحجَّ فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً[271] ، و نحوه من التغليظ: من ترك الصلاة متعمِّداً فقد كفر[272] . **و منها** ذكر الاستغناء عنه، و ذلك ممّا يدلّ على المقت و السّخط و الخذلان. **و منها** قولهُ (عن العالمين) و إن لم يقل عنه، و ما فيه من الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان؛ لأنّه إذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة، و لأنّه يدلّ على الاستغناء الكامل؛ فكان أدلّ على عظم السخط الذي وقع عبارة عنه))[273].

و من الآيات التي أخذت من الزمخشري اهتمامه، فاجتهد في تحليلها و النظر إلى معانيها الخفيّة قوله تعالى: (و قالت اليهودُ يدُ ا للهِ مغلولةٌ، غُلّت أيديهم و لُعِنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان)[274] . فقد جدّ في التأكيد على أنّ المراد بغلِّ اليد و بسطها كناية عن البخل و الجود

(268) الكشاف: 7/1.

(269) آل عمران 97.

(270) آل عمران97.

(271) ينظر الكافي الشافي: 28/4.

(272) ينظر المصدر نفسه: 28/4.

(273) الكشاف: 205/1.

(274) المائدة 64.

موضّحاً أَنَّ من لم ينظر ((في علم البيان عمي عن تبصُّر محجَّة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، و لم يتخلَّص من يد الطاعن إذا عبثت به))[275] .

ثمّ انبرى للرّد على سؤال يمسّ جوهر التركيب القرآني، و يتعلّق بالمطابقة بين المعاني لدفع تنافر أجزاء الكلام. فقال: ((فإن قلت: قد صحّ أنّ قولهم (يدُ اللهِ مغلولةٌ) عبارة عن البخل فما تصنع بقوله (غُلّت أيديهم) و من حقّه أن يطابق ما تقدّمه و إلا تنافر الكلام وزلّ عن سننه؟ قلت: **يجوز** أن يكون معناه الدّعاء عليهم بالبخل و النكد، و من ثمَّ كانوا أبخل خلق الله و أنكدهم ... و **يجوز** أن يكون دعاء عليهم بغلّ الأيدي حقيقة يُغلَّلون في الدنيا أسارى، و في الآخرة معذَّبين بأغلال جهنَّم. والطباق من حيث اللفظ و ملاحظة أصل المجاز كما تقول: سبّني سبّ الله دابره أي قطعه؛ لأنّ السبّ أصله القطع))[276] .

ثمّ وقف عند دلالة تثنية اليد في آخر الآية قائلاً: ((فإن قلت: لم ثُنِّيت اليد في قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) و هي مفردة في (يدُ الله مغلولةٌ) قلت: ليكون ردّ قولهم و إنكاره أبلغ و أدلّ على إثبات غاية السخاء له و نفي البخل عنه؛ و ذلك أنَّ غاية ما يبذلُه السّخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبُنِيَ المجاز على ذلك))[277] .

و وقف أيضاً عند دلالة (استأنس) في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غيرَ بيوتكم، حتّى تستأنسوا و تسلّموا على أهلها)[278] ؛ فذكر، في وجه يتّصل بالتركيب الكنائي، أنّه من الاستئناس الظاهر ((الذي هو خلاف الاستيحاش؛ لأنَّ الذي يطرق باب غيره لا يدري أيُؤذَن له أم لا كالمستوحش من خفاء الحال عليه، فإذا أذن له استأنس؛ فالمعنى: حتّى يؤذن لكم كقوله (لا تدخلوا بُيوت النبيِّ إلاّ أن يُؤذن لكم)[279] . و هذا من باب الكناية و الإرداف؛ لأنّ هذا النوع من الاستئناس يردف الإذن فوضع موضع الإذن))[280] .

---

[275] الكشاف: 350/1.

[276] الكشاف: 350.0/1

[277] الكشّاف : 351/1. و قال في موقع آخر: ((و التمحُّل للتثنية من ضيق العطن و المسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام)). 427/2.

[278] النور 27.

[279] الأحزاب 53.

[280] الكشاف: 69/3.

و التفت إلى دلالة توحيد صوت الحمير بدَل جَمْعِه ليتناسب مع لفظ (الحمير) في قوله تعالى: (إنّ أنكرَ الأصواتِ لصوتُ الحمير)[281] ، فذكر بأنّه ليس ((المراد أن يذكر صوت كلّ واحد من آحاد هذا الجنس حتّى يجمع، و إنّما المراد أنّ كلّ جنس من الحيوان الناطق له صوت، و أنكر أصوات هذه الأجناس صوت هذا الجنس فوجب توحيده))[282] .

و أشار الزّمخشري إلى أنّ معنى تحبيب الله و تكريهه في قوله (و اعْلَمُوا أنّ فيكم رسولَ الله، لو يطيعُكم في كثيرٍ من الأمر لعنتُّم، و لكنّ اللهَ حبّبَ إليكم الإيمانَ و زيّنه في قلوبكم، و كَرَّه إليكم الكفرَ و الفُسوقَ و العصيانَ؛ أولئك هم الراشدون)[283] اللطفُ و الإمداد بالتوفّق ((و سبيلُه الكناية كما سبق، و كلُّ ذي لبٍّ و راجع إلى بصيرة و ذهن لا يَغْبَى عليه أنّ الرّجُل لا يُمدح بغير فعله. و حمل الآية على ظاهرها يؤدّي إلى أنْ يُثني عليه بفعل الله، و قد نفى الله هذا عن الذين أنزل فيهم (و يُحِبُّون أنْ يُحمَدوا بما لم يَفعلوا)[284]))[285] .

ثمّ توقّف ليرُدَّ على تساؤل من يبحث عن موقع (لكنّ) التي فقدت شريطتها، من مخالفة ما بعدها لما قبلها نفياً و إثباتاً، في هذا السّياق؛ فقال: ((هي مفقودة من حيث اللفظ حاصلةٌ من حيْثُ المعنى؛ لأنّ الذين حُبِّب إليهم الإيمان قد غايرت صفتهم صفة المتقدّم ذكرهم فوقعتْ (لكنّ) في حاقّ موقعها من الاستدراك))[286] .

+ + +

وأمّا التعريض، فقد أكّد الزمخشري غير مرّة على أنه أفخم من التصريح، و أبلغ في نقل المعاني؛ لما فيه من الإيحاء الذي يبعث على النظر و التأمّل. فكم من تعريض لا يقاومه التصريح و لا يدافعه الإفصاح المكشوف[287] .

فقد ذكر أنّ المقصود بقوله تعالى: (و رفعَ بعضَهم درجاتٍ)[288] محمد صلّى الله عليه و سلّم؛ المفضّلُ عليهم حيث أُوتيَ ما لم يُؤتَه أحدٌ من الآيات المتكاثرة؛ لأنّه المعجزة الباقية على

[281] لقمان 19.

[282] الكشاف: 214/3.

[283] الحجرات 7.

[284] آل عمران 188.

[285] الكشاف: 9/4. و يتلاءم تأويله للآية مع مذهبه في الاعتزال الذي يرى أنّ العبد هو الذي يخلق أفعاله.

[286] ينظر صفات المتقدّم ذكرهم في الآيات 4 – 6 من الأحزاب.

[287] ينظر الكشاف: 151/1،و 117/3 و 17/4. و قد قال الجاحظ: ((بل ربَّ كناية تربي عن إفصاح)) البيان و التبيين: 7/2.

[288] البقرة 253.

وجه الدهر دون سائر المعجزات))[289] . ثمّ بيّن أنّ في هذا الإبهام من التفخيم لفضل محمد و إعلاء قدره ما لا يخفى؛ لما فيه ((من الشهادة على أنّه العَلَمُ الذي لا يُشتبه، و المتميِّز الذي لا يُلتبس. و يقال للرجل: من فعل هذا؟ فيقول: أحدكم أو بعضكم؛ يريد به الذي تعورف و اشتهر بنحوه من الأفعال، فيكون أفخم من التصريح به و أنوه بصاحبه))[290] .

و ذكر أنَّ قوله (إلاَّ مَنْ ظَلَم) في قوله تعالى: (يا موسى لا تخفْ إنّي لا يخافُ لَدَيَّ المرسلون، إلاَّ مَنْ ظلَمَ ثمَّ بدَّلَ حسناً بعد سوء ؛ فإنّي غفورٌ رحيمٌ)[291] وارد على سبيل التعريض و المعنى ((و لكن من ظلم منهم؛ أي فرطت منه صغيرة ممّا يجوز على الأنبياء كالذي فرط من آدم، و يونس و داود، و سليمان، و إخوة يوسف و من موسى بوكزه القِبْطِيّ. و يوشك أن يقصد بهذا التعريض بما وجد من موسى))[292] . ثمَّ ذكر أنّه ((من التعريضات التي يلطف مأخذها))[293].

و قد نبَّه الزمخشري، في معرض تفسيره قوله تعالى: (و إنّا أو إياكم لعلى هُدًى،أو في ضَلاَلٍ مُبينٍ)[294] على أنّ في هذا الكلام من الإصابة و الإنصاف ما لا يخفى بحيث أنّ كلّ مَنْ ((سمعه من مُوَالٍ أو منافٍ قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك. و في دَرْجه بعد تَقْدِمَةِ ما قدّم من التقرير البليغ دلالة غير خفيّة على من هو من الفريقين على الهدى و من هو في الضلال المبين، و لكنَّ التعريض و التورية أنضل بالمجادل إلى الغرض، و أهجم به على الغلبة مع قلَّة شغب الخصم و فلِّ شوكته بالهُوينى. و نحوه قول الرجل لصاحبه: عَلِم اللهُ الصادق مني و منك، و إنّ أحدنا لكاذب.و منه قول حسّان:

أتَهجوهُ و لستَ له بكفءٍ   فشرُّكما لخيركما الفداءُ[295]

))[296].

---

[289] الكشاف: 151/1.

[290] المصدر نفسه: 151/1.

[291] النمل 10 – 11.

[292] الكشاف: 135/3.

[293] المصدر نفسه: 135/3.

[294] سبأ 24.

[295] الديوان: 64.

[296] الكشاف: 259/3. و ينظر أيضاً القلم 4/6: 126.

و إنّما عمَّم موسى عليه السَّلام استعاذته في قوله تعالى: (و قال موسى: إني عُذْتُ بربِّي و ربِّكم من كلِّ مُتَكبِّرٍ لا يؤمنُ بيومِ الحسابِ)[297] لتشمل ((فرعون و غيره من الجبابرة، و ليكون على طريقة التعريض فيكون أبلغ))[298] .

و الأسلوب التّعريضي، كما يقرِّر الزمخشري، لا يهتدي إلى غاياته و أبعاده المعنوية، و لا يتغلغل في لطائفه و نكاته إلا الرَّاضَةُ المتمكّنون من فنون القول و تصاريفه[299] . و هو يكسب الكلام قوّة و يُحَلِّيه بلباس الإقناع و التأثير كما في قوله تعالى: (قالَ بل فعلَه كبيرُهم هذا، فاسألوهم إنْ كانوا ينطقون)[300] .

يقول الزمخشري: ((و القول فيه أنَّ قصدَ إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن إلاّ أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، و إنّما قصد تقريره لنفسه و إثباته لها على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجّة و تبكيتهم. و هذا كما لو قال لك صاحبك و قد كتبت كتاباً بخطٍّ رشيق، و أنت شهير بحسن الخطِّ: أ أنت كتبت هذا؟ وصاحبك أمِّي لا يحسن الخط و لا يقدر إلاَّ على خرمشة فاسدة فقلت له: بل كتبته أنت، كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك و إثباته للأمِّيِّ أو المخرمش؛ لأنَّ إثباته، و الأمر دائرٌ بينكما، للعاجز منكما استهزاء به و إثبات للقادر))[301] .

و للتعريض وَقْعٌ في النفس و عُلُوقٌ بالقلب لا نجدهما في التصريح و المجاهرة، كما في قصَّة داود عليه السلام مع صاحب النعاج[302] . يقولُ الزّمخشري مُعَلّلاً سبب و رودها على سبيل التمثيل و التعريض دون التصريح بكونها ((أبلغ في التوبيخ من قبل أنّ التأمّل إذا أداه إلى الشّعور بالمُعَرَّضِ به كان أوقع في نفسه، و أشدّ تمكناً من قبله، و أعظم أثراً فيه، و أجلب لاحتشامه و حيائه و أدعى إلى التنبّه على الخطأ فيه من أنْ يبادره به صريحاً، مع مراعاة حسن الأدب بترك المجاهرة. ألا ترى إلى الحكماء كيف أوْصَوْا في سياسة الولد، إذا وُجدَتْ منه هَنَة منكرة، أنْ يعرَّض له بإنكارها عليه و لا يصرَّح، و أن تُحْكَى له حكاية ملاحظة لحاله إذا تأمّلها استسمج حال

---

[297] غافر 27.

[298] الكشاف: 368/3. و ينظر المدّثر 4/31: 160.

[299] ينظر الكشاف: 15/3.

[300] الأنبياء 63.

[301] الكشاف: 15/3.

[302] سورة ص 21 – 24. و ينظر نصّها في الهامش 213 من هذا الفصل.

صاحب الحكاية فاستسمج حال نفسه. و ذلك أزجر له؛ لأنّه ينصب ذلك مثالاً لحاله و مِقياساً لشأنه، فيتصوّر قبح ما وجد منه بصورة مكشوفة، مع أنه أصون لما بين الوالد و الولد من حجاب الحشمة))[303] .

و **قد اهتمّ الزمخشري** بالمعاني الإضافية التي يؤدّيها التعريض و ذكر أنّه يخرج إلى **المدح** أو **الذمّ**. فممّا ورد على سبيل المدح قولهُ تعالى: (إِنّا أنزلنا التوراةَ فيها هدًى و نورٌ، يحكُمُ بها النبيُّون الذين أسلموا للذين هادوا)[304] .

فقوله (الذين أسلموا) صفة أجريت ((على النبيين على سبيل المدح كالصفات الجارية على القديم سبحانه لا للتفصلة و التوضيح، و أُريدَ بإجرائها التعريض باليهود و أنّهم بُعَداء من ملّة الإسلام التي هي دين الأنبياء كلِّهم في القديم و الحديث، و أنّ اليهودية بمعزل منها، و قوله (الذين أسلموا للذين هادوا) مناد على ذلك))[305] .

و مثله قوله تعالى: (فَرِح المخلَّفون بمقعدهم خِلافَ رسولِ الله، و كَرِهوا أن يجاهدوا بأموالِهم و أنفسِهم في سبيلِ اللهِ)[306] . فقد جاء قولُه (أن يجاهدوا بأموالهم و أنفسهم في سبيل الله) تعريضاً بالمؤمنين و ثناءً عليهم لتحمُّلِهم ((المشاقَّ العظام لوجه الله تعالى، و بما فعلوا من بذل أموالهم و أرواحهم في سبيل الله تعالى، و إيثارهم ذلك على الدَّعَة و الخفض، و كره ذلك المنافقون و كيف لا يكرهونه و ما فيهم ما في المؤمنين من باعث الإيمان و الإيقان))[307] .

و ممّا ورد على سبيل **الذمّ** قوله تعالى: (و الذين لا يَدْعُون مع الله إلاهاً آخرَ، و لا يقتلون النفسَ التي حرّم اللهُ إلاّ بالحقِّ، و لا يزنون)[308] ؛ فنفي هذه ((المقبَّحات العظام عن الموصوفين بتلك الخلال العظيمة في الدين **للتعريض** بما كان عليه أعداء المؤمنين من قريش و غيرهم، كأنّه قيل: و الذين برّأهم الله و طهّرهم ممّا أنتم عليه))[309] .

---

(303) الكشاف: 322/3.

(304) المائدة 44.

(305) الكشاف: 340/1 - 341.

(306) التوبة 81.

(307) الكشاف: 165/2.

(308) الفرقان 68.

(309) الكشاف: 104/3.

و قوله تعالى: (من المؤمنين رجالٌ صدَقوا ما عاهدوااللّهَ عليـه؛ فمنهـم مـن قضـى نَحْبَـه، و منهم من ينتظرُ، و مـا بدَّلـوا تبديـلاً)[310] . ففيـه تعريـض ((بمـن بدّلـوا مـن أهـل النفـاق و مـرض القلوب. جُعِلَ المنافقون كأنّهم قَصدوا عاقبة السوء و أرادوها بتبديلهم كما قصد الصادقون عاقبـة الصدق بوفائهم؛ لأنَّ كلا الفريقين مسوق إلى عاقبته مـن الثـواب و العقـاب، فكأنّهمـا اسـتويا في طلبهما و السعي لتحصيلهما))[311] .

و يخرج التعريـض أيضـاً إلى التهكُّـم كمـا في قولـه تعـالى: (فلَـمْ يَجـِدوا لهـم مـن دون الله أنصاراً)[312] . ففيه تعريض ((باتّخاذهم آلهة من دون الله، و أنَّها غير قادرة على نصرهم، و تهكّـمٌ بهم؛ كأنّه قيل: فلم يجدوا لهم من دون الله آلهة ينصرونهم و يمنعونهم من عذاب الله كقولـه تعـالى (أمْ لهم آلهةٌ تمنعُهم من دوننا)[313]))[314] .

و قوله تعالى: (انطلقوا إلىظِلٍّ ذي ثلاثِ شُعَب، لا ظليلٍ و لا يغني من اللَّهَب)[315]، فقوله (لا ظليل) تهكّمٌ بهم ((و تعريض بأنَّ ظلَّهم غير ظلِّ المؤمنين))[316] .

و مـن معـاني التعريـض خروجـه إلى **التوبيـخ** كمـا في قولـه تعـالى: (أُولي الأيـدي و الأَبْصَار)[317] . فالمراد أولي الأعمال و الفكر، و كأنّ الذيـن ((لا يعملـون أعمـال الآخـرة، و لا يجاهدون في الله، و لا يفكّرون أفكار ذوي الديانات، و لا يستبصرون في حكـم الزَّمْنَـى الذيـن لا يقدرون على إعمال جوارحهم، و المسلوبي العقول الذين لا استبصار بهم. و فيـه **تعْريـضٌ** بكـلِّ مـنْ لم يكـن مـن عُمّـال الله و لا مـن المستبصرين في ديـن الله، **و توبيـخٌ** على تركهـم المجـاهدة و التأمّل مع كونهم متمكّنين منهما))[318] . و إنّما يريد الزمخشري، ههنا، أنْ يؤكّد علـى ضـرورة

---

[310] الأحزاب 23 – 24.

[311] الكشاف: 232/3 – 233.

[312] نوح 25.

[313] الأنبياء 43.

[314] الكشاف: 144/4 – 145.

[315] المرسلات 30 – 31.

[316] الكشاف: 174/4.

[317] ص 45.

[318] الكشاف: 331/3. قال ابن منظور: ((و الزَّمِنُ: ذو الزّمانة. و الزمانة: آفـة في الحيـوان. و رجـلٌ زَمِـنٌ أي مُبتَلـى بيِّـنُ الزّمانـة. و الزّمانةُ: العاهة؛ زمِن زَمَناً و زُمْنة و زَمانة، فهو زمِنٌ و الجمع زَمِنُون، و زَمِينٌ و الجمعُ زَمْنى)) اللسان: 1867/3.

الاستعانة بالعقل للتدبّر و التأمّل، و هو ما يتلاءم مع مذهب أصحابه الذين يبنون تـأويلاتهم على العقل الذي يقدِّمونه أحياناً على النّقل.

و في قوله تعالى: (إنّ الذين يَغضُّـون أصواتَهم عنـد رسـولِ اللهِ، أولئـك الذيـن امتحـنَ اللهُ قلوبَهم للتقوى؛ لهم مغفرةٌ و أجرٌ عظيمٌ)[319] تعريـضٌ ((بعظيـم مـا ارتكـب الرّافعـون أصواتهـم و استيجابهم ضدّ ما استوجب هؤلاء))[320] .

و من المعاني التي تُستفاد من التعريض **التّقْرير** كما في قولـه تعـالى: (و إنّـا أو إيـاّكم لَعَلَـى هُدًى، أو في ضلالٍ مُبين)[321] ؛ فهذا من الكلام ((المنصف الّذي كلُّ منْ سَمِعه من مُوالٍ أو منافٍ قال لمن خُوطب به: قد أنصفك صاحبك. و في دَرْجِه بعد تَقْدِمَة ما قدّم من التقرير البليـغ د لالـة غير خفيّة على من هو من الفريقين على الهُدى و من هو في الضلال المبين))[322] .

و قوله تعالى: (إنّ اللهَ هو السميعُ البصيرُ)[323] ((تقرير لقوله (يعلمُ خائنةَ الأعين و ما تخفـي الصدورُ)، ووعيد لهم بأنّه يسمع ما يقولون و يبصر ما يعملون و أنّه يعاقبهم عليه، و تعريـض بمـا يَدْعُون من دون الله و أنّها لا تسمع و لا تبصر))[324] .

و أشار الزمخشري إلى أنّ تعريضات القـرآن الكريـم تراعـي الآداب الحسـنة في أداء المعنـى المراد كما في قوله تعالى: (قلْ لم تؤمنوا و لكنْ قولوا أَسْلَمنا)[325] . فقد رُوعي في هذا ((النـوع مـن التكذيب أدب حسن حين لم يصرّح بلفظه فلم يقل كذبتم، و وضع (لم يؤمنوا) الذي هو نفي مـا ادّعوا إثباته موضعه، ثمّ نبّه على ما فعل من وضعـه موضـع (كذبتـم) في قولـه في صفـة المخلصيـن (أولئك هم الصّادِقون) تعريضاً بأنَّ هؤلاء هم الكاذبون. و رُبَّ تعريض لا يقاومه التَصريح))[326] .

[319] الحجرات 3. و سياق الآية: (ياأيّها الذين آمَنوا لا تَرْفَعوا أصواتَكم فوق صَوْتِ النبيّ، و لا تَجْهَروا لـه بـالقول كجهـرِ بعضِكم لبعض، أنْ تَحْبَط أعمالُكم و أنتم لا تشعرون. إنَّ الذين يغُضُّون أصواتَهم عند رسولِ الله أولئك الذين امتحن اللهُ قلوبَهم للتقوى؛ لهم مغفرةٌ و أجرٌ عظيمٌ. إنَّ الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرُهم لا يعقلون) الحجرات 2 – 4.

[320] الكشاف: 6/4.

[321] سبأ 24.

[322] الكشاف: 259/3.

[323] غافر 19 – 20. (يعلمُ خائنةَ الأعين و ما تخفي الصدورُ، و اللهُ يقضي بالحقِّ و الذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء. إنّ الله هو السميعُ البصيرُ)

[324] الكشاف: 366/3.

[325] الحجرات14.

[326] الكشاف: 16/4 – 17.

و **كان يلتفت** إلى التراكيب المتضمِّنة لمعاريض الكلام، فيطيل النظر في سياقاتها، و يشرح ما يدعو المقام لشرحه دفعاً لأيِّ التباس، أو اضطراب قد ينتابُ السامع (المتلقِّي).

فقولُه تعالى: (و ما كانوا مؤمنين)[327] بعد قوله (و قطعنا دابرَ الذين كذَّبوا بآياتنا) يوهم أنّ هناك تكراراً لا حاجة إليه؛ لأنّ المكذِّبين بالآيات غير مؤمنين بالضَّرورة. و من هنا و جدنا الزمخشري يفسِّر ذلك قائلاً: ((فإن قلت: ما فائدة نفي الإيمان عنهم في قوله (و ما كانوا مؤمنين) مع إثبات التكذيب بآيات الله؟ قلت: هو تعريض بمن آمن منهم كمرثد بن سعد، و من نجا مع هود عليه السلام، كأنّه قال: و قطعنا دابر الذين كذَّبوا منهم و لم يكونوا مثل من آمن منهم؛ ليؤذن أنَّ الهلاك خصَّ المكذّبين و نجّى الله المؤمنين))[328] .

و جاء تكرير (هم) في قوله تعالى: (إنّي تركتُ ملّةَ قوم لا يؤمنون بالله، و هم بالآخرة هم كافرون)[329] للدلالة على ((أنّهم خصوصاً كافرون بالآخرة، و أنَّ غيرهم كانوا قوماً مؤمنين بها و هم الذين على ملّة إبراهيم، و لتوكيد كفرهم بالجزاء، تنبيهاً على ما هم عليه من الظلم و الكبائر التي لا يرتكبها إلا من هو كافر بدار الجزاء. و يجوز أن يكون فيه **تعريض** بما مُنِيَ به من جهتهم حين أَوْدَعُوه السّجن، بعد ما رأوا الآيات الشاهدة على براءته، و أنَّ ذلك ما لا يقدم عليه إلاَّ من هو شديد الكفر بالجزاء. و ذكَرَ آباءَه ليرهما أنّه مِن بيت النبوّة، بعد أنَّ عرَّفهما أنّه نبيٌّ يُوحى إليه بما ذكر من إخباره بالغيوب؛ ليقوّيَ رغبتهما في الاستماع إليه و اتّباع قوله))[330] .

و يتوقّفُ الزّمخشري عند دلالة حرْفَيْ الجر (على) و (في) في قوله تعالى: (و إنّا أو إياكم لعلى هدًى، أو في ضلالٍ مُبين)[331] محاولاً تفسير سبب المُخَالفة بينهما قائلاً: ((فإن قلت: كيف خُولِف بين حرفي الجرّ الداخلين على الحقِّ و الضلال؟ قلت: لأنّ صاحب الحقِّ كأنّه مستعلٍ على فرس جواد يُركِضُه حيث شاء، و الضالّ كأنّه منغمس في ظلام مرتبك فيه، لا يدري أين يتوجّه))[332] .

---

[327] الأعراف72.

[328] الكشاف:70/2.وينظر قصّة مرثد بن سعيد في الكشاف:70/2.

[329] يوسف 37.

[330] الكشاف: 256/2.

[331] سبأ 24.

[332] الكشاف: 259/3.

و نجد الزمخشري يتأنّى أمــام قولـه تعــالى: (إنّ الذيـن يغُضُّـون أصواتَهـم عنـد رسـولِ ا للهِ، أولئك الذين امتحن ا للّهُ قلُوبَهم للتقوى؛ لهم مغفرةٌ و أجرٌ عظيمٌ)[333] ، فينظر إلى نظم هــذه الآيـة و تأليفها و ما يؤدِّيه من دلالات، ثمّ يحلّلها، مستعيناً بمعرفتـه بدقـائق النحـو و معانيـه، قـائلاً: ((و هذه الآية بنظمها الذي رتِّبت عليه، من إيقاع الغاضِّين أصواتهــم اسمـاً لـ (إنّ) المؤكّـدة، و تصيـير خبرها جملة من مبتدأ و خبر معرفتين معاً و المبتدأ اسم الإشارة، و استئناف الجملة المستودعة ما هو جزاؤهم علـى عملهـم، و إيـراد الجـزاء نكـرة مبهمـاً أمـره نـاظرةٌ في الدلالـة علـى غايـة الاعتـداد و الارتضاء لما فعل الذيــن وقَّرُوا رسـول ا لله صلـى ا لله عليـه وسـلم مـن خفـض أصواتهـم، و في الإعلام بمبلغ عزّة رسول ا لله صلّى ا لله عليه و سلم و قَدْرِ شرفِ منزلته. و فيها **تعريض** بعظيم مـا ارتكب الرافعون أصواتهم و استيجابهم ضدّ ما استوجب هؤلاء))[334] .

و ينظر أيضاً إلى نظم الكلام بالشّكْل الوارد في قوله تعــالى: (قـالت الأعـرابُ آمنَّا، قـل لم تؤمنوا، و لكنْ قولوا أسلَمْنا، و لَّما يدخل الإيمــانُ في قلوبكـم)[335] ، فيفسّـر ذلـك، علـى عادَتـه في السؤال و الجواب، قائلاً: ((فإنْ قلت: ما وجه قوله تعـالى: (قـل لم تؤمنـوا و لكـن قولـوا أسلمنا) و الذي يقتضيه نظم الكلام أن يقال: قل لا تقولـوا آمنّـا و لكـن قولـوا أسـلمنا، أو قـل لم تؤمنـوا و لكن أسلمتم؟ قلتُ: أفادَ هذا النظم تكذيب دعواهم أوّلاً و دفع ما انتحلوه فقيل: قل لم تؤمنوا، و رُوعِيَ في هذا النوع من التكذيب أدب حسن حين لم يصرِّحْ بلفظه؛ فلم يقل: كذبتم، و وضع (لم تؤمنوا) الذي هو نفي ما ادّعوا إثباته موضعه، ثمّ نبّه على ما فعل من وضعه موضـع كذبتـم في قوله في صفة المخلصين (أولئـك هـم الصّـادِقون)[336] تعريضـاً بـأنّ هـؤلاء هـم الكـاذبون، و ربَّ تعريض لا يقاومه التصريح، و استغنى بالجملة التي هي (لم تؤمنوا) عـن أن يقـال: لا تقولـوا آمنّـا؛ لاستهجان أن يخاطبوا بلفظٍ مؤدّاه النهيُ عن القول بالإيمان، ثمَّ وُصِلت بها الجملةُ المصدّرةُ بكلمـة الاستدراك محمولةً على المعنى، و لم يقل: و لكن أسلمتم؛ ليكون خارجاً مخـرج الزّعـم و الدّعـوى

---

[333] الحجرات 3.

[334] الكشاف: 6/4.

[335] الحجرات 14.

[336] و سياق الآية (إنّما المؤمنون الذين آمنوا با للهِ و رسوله، ثمّ لم يرتابوا ، و جاهدوا بأموالهم و أنفسِهم في سـبيلِ ا للهِ؛ أولئـك هـم الصّادقون). الحجرات 15.

قولهم آمنّا كذلك. و لو قيل: و لكن أسلمتم لكان خروجه في معرض التسليم لهم و الاعتداد بقولهم و هو غير معتدٍّ به))[337] .

ثمَّ يردُّ على من يتوهّمُ أنّ قوله(و لّما يدخل الإيمانُ في قلوبكم) بعد قوله (قل لم تؤمنوا) لا يستقل بفائدة متجدّدة و أنّه في حكم التكرير، فيقول: ((ليس كذلك؛ فإنّ فائدة قوله (لم تؤمنوا) هو تكذيب دعواهم، و قوله (و لّما يدخل الإيمان في قلوبكم) توقيتٌ لما أُمروا به أن يقولوه. كأنّه قيل لهم: و لكن قولوا أسلمنا حين لم تثبت مواطأة قلوبكم لألسنتكم؛ لأنّه كلامٌ واقع موقع الحال مع الضمير في (قولوا)، و ما في (لّما) من معنى التوقُّع دالٌّ على أنّ هؤلاء قد آمنوا فيما بعد))[338] .

و يتوقّفُ عند دلالة لام التعريف في (السَّلام) في قوله تعالى: (و السلامُ عليَّ يومَ ولدتُ، و يومَ أموتُ و يومَ أبعثُ حيّاً)[339] .فالصحيح أن يكون ((هذا التعريف **تعريضاً** باللّعنة على مُتّهِمي مريم عليها السلام و أعدائها من اليهود. و تحقيقه أنَّ اللام للجنس؛ فإذا قال: و جنس السلام عليَّ خاصَّة فقد عرَّض بأنّ ضدّه عليكم. و نظيرُه قوله تعالى (و السَّلامُ على من اتَّبع الهدى)[340] ؛ يعنى أنّ العذاب على من كذّب و تولّى، و كان المقام مقام مناكرة و عناد، فهو مَئِنَةٌ لنحو هذا من التعريض))[341] .

و من لطائف تحليلاته ما ذكره بخصوص قوله تعالى (عَسَى ربُّه إنْ طلَّقكُنَّ أن يُبْدِلَهُ أزواجاً خيراً منكنَّ؛ مسلماتٍ مؤمناتٍ قانتاتٍ تائباتِ عابداتٍ سائحاتٍ ثيِّباتٍ و أبكاراً)[342] . قال الزّمخشري: ((فإن قلت: كيف تكون المبدلات خيراً منهنَّ و لم تكن على وجه الأرض نساء خير من أمّهات المؤمنين؟ قلت إذا طلّقهن رسول الله لعصيانهنَّ له، و إيذائهنَّ إياه لم يبقين على تلك الصفة، و كان غيرهنَّ من الموصوفات بهده الأوصاف، مع الطاعة لرسول الله صلّى الله عليه

---

(337) الكشاف: 4/ 16 – 17.

(338) الكشاف: 17/4.

(339) مريم 33.

(340) طه 47. و سياق الآية (فأْتياه فقولا إنّا رسولا ربّك، فأَرْسِلْ معنا بني إسرائيل و لا تعذّبهم، قد جئناك بآية من ربِّك، و السلامُ على من اتّبع الهُدى).

(341) الكشاف: 410/2. قال ابنُ منظور: ((و المَئِنَّةُ: العلامة. و في حديث ابن مسعود: إنَّ طول الصلاة و قَصْر الخطبة مَئِنَّةٌ من فقه الرجل أي أنَّ ذلك مّما يعرفُ به فقه الرجل. قال ابن الأثير: و كلّ شيء دلّ على شيء فهو مَئِنّةٌ له)). اللسان: 4113/5.

(342) التحريم 5.

و سلّم و النزول على هواه و رضاه خيراً منهنَّ. و قد عرّض بذلك في قوله (قانتات)؛ لأنَّ القنوت هو القيام بطاعة الله، و طاعة الله في طاعة رسوله))[343] .

و لا يفوتُـه في هـذه الآيـة أن يفسّـر سـبب إخـلاء الصّفـات كلِّهـا مـن العـاطف باستثناء الثيِّبات و الأبكار. و مَرَدُّ ذلك إلى أنّهما ((صفتان متنافيتان لا يجتمعن فيهمـا اجتمـاعهن في سـائر الصّفات؛ فلم يكن بدٌّ من الواو))[344] .

و يقوده نظرُه في قوله تعالى: (قل هو الرّحمنُ آمنّا به، و عليه توكّلْنـا)[345] إلى الحديـث عـن دلالة التقديم و التأخير؛ فيقولُ: ((فإن قلت: لم أخِّرَ مفعول (آمنّا) و قدِّم مفعول (توكّلنا)؟ قلـتُ: لوقوع (آمنّـا) تعريضـاً بالكـافرين حـين ورد عقيـب ذكرهـم؛ كأنّـه قيـل: آمنّـا و لم نكفـر كمـا كفرتم، ثمَّ قال: و عليه توكّلنـا خصوصـاً و لم نَتّكـل علـى مـا أنتـم مُتّكلـون عليـه مـن رجـالكم و أموالكم))[346] .

و **ينبغي** أنْ نكـرّر في ختـام هــذا الفصــل أنّ للزّمخشـري فضــلَ التفريـق بـين الكنايـة والتعريض؛ فهو أوّل مــن فصـل بينهمـا في تحليلاتـه. و إذا كـان قـد اكتفـى في الكنايـة بمـا ذكـره السَّابقون له، و لم يكد يضيف جديداً – باستثناء توسّعه في تحليـل الـتراكيب الكنائيـة و تفكيـك عناصرهـا و مكوِّناتهـا في النـصِّ القرآنـي – فإنّـه قـد توسّـع في الحديـث عـن التعريـض و المعـاني الإضافية التي يخرج إليها. و ستكون لنا وقفة مع إضافاته و جهوده في باب البيان لاحقاً.

---

(343) الكشاف: 115/4.

(344) المصدر نفسه: 115/4 – 116.

(345) الملك 29. و سياق الآية (قل أرَأيتم إنْ أهلكني اللهُ و من معي، أو رحمنا فمن يجير الكافرين من عذابٍ أليم، قلْ هو الرحمـنُ آمنّا به، و عليه توكّلنا فستعلمون من هو في ضلالٍ مُبينٍ) الملك 28 – 29.

(346) الكشاف: 125/4.

الفصل لخامس :

إضافاتُ الزمخشري و جهوده في دراسة صور البيان .

القسم الأول:

إضافات الزمخشري.

تمهيد:

إنَّ هذه الأمة التي تتالت أواخر على أوائل و أعجازاً على كلاكل - على حدّ قول ابن جني[1] - قد قدّم أبناؤها في كل عصر أفكاراً و آراء، و بذلوا جهوداً محمودة في مختلف علوم العربيّة. و لاشكَّ أنَّ اللاحقين في كلِّ عصر قد استفادوا من هذه الجهود، و أضافوا إليها و غذّوها برؤى جديدة أتاحتها المادةُ، التي ظلّت تتراكم و تتكاثر و تتشعّب عبر السنين، و سعيُ الناس على اختلاف طبقاتهم إلى التعلّم و المعرفة.

و قد كان علماؤنا الأجلاءُ يؤمنون بأنّه لا فضل لمتقدّم على متأخِّر إلاّ بقدر ما يقدّمه كلّ واحد منهما من جهود أو أعمال تخدم لغة أمته و فكرها و آدابها. فقد كان الجاحظ يقول: ((ما على الناس شيء أضرّ من قولهم: ما ترك الأوّلُ للآخر شيئاً))[2] . و قال أبو عثمان المازني: ((و إذا قال العالم قولاً مُتَقدّماً فعلى المتعلِّم الاقتداء به، و الانتصار له، و الاحتجاج لخلافه إنْ وجد إلى ذلك سبيلا))[3] .

و قد حدّد ابنُ قتيبة في مقدِّمة كتابه (الشعر و الشعراء) المنهجَ الذي اعتمده في الحديث عن الشعراء الذين ترجم لهم؛ و هو المنهج الذي لا يراعي الأسبقية في الزمان، و إنما ينظر بعين العدل إلى كلّ شاعر بغضِّ النظر عن تقدُّمه أو تأخّره في الزمن. قال في هذا الشأن: ((و لم أسْلك فيما ذكرتُه من شعرِ كل شاعر مختاراً له مَنْ قلَّد أو استحسن باستحسان غيره، و لا نظرتُ إلى المتقدِّم منهم بعين الجلالة لتقدُّمه و إلى المتأخّر منهم بعين الاحتقار لتأخّره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين، و أعطيتُ كلاًّ حظّه ووفَّرتُ عليه حقَّه. فإنّي رأيتُ من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدُّمِ قائله و يضعه في متخيَّره و يُرذِل الشعر الرصين، و لا عيب له عنده إلاّ أنّه قيل في زمانه، أو أنّه رأى قائله. و لم يقصر الله العلم و الشّعر و البلاغة على زمن دون زمن، و لا خَصَّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كلّ دهر، و جعل كلّ قديم حديثاً في عصره و كلّ شرف خارجيّةً في أوّله؛ فقد كان جرير و الفرزدق و الأخطل و أمثالهم يُعَدّون محدثين، و كان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد كثر هذا المحدَثُ و حسُن حتى لقد هممت

(1) الخصائص: 190/1.

(2) المصدر نفسه: 190/1 - 191.

(3) المصدر نفسه: 191/1.

بروايته، ثمّ صار هؤلاء قدماء عندنا ببُعد العهد منهم، و كذلك يكون مَن بعدهم لمن بعدنا كالخُرَّيْمي و العَتَّابي و الحسن بن هانئ و أشباههم.

فكلّ من أتى بحَسَن من قول أو فعل ذكرناه له و أثنينا به عليه، و لم يضعه عندنا تأخُّر قائله أو فاعله، و لا حداثةُ سِنِّه. كما أنَّ الرديء إذا ورد علينا للمتقدّم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرَفُ صاحبه و لا تقدُّمه))[4] .

و قد كان الأوائل من علمائنا يدركون أنّ اللاحقين لهم قد يخالفونهم الرأي، أو يعترضون على بعض ما ذهبوا إليه. فهذا عبد الله بن المعتزّ (ت 296 هـ) يقول: ((و لعلّ بعض من قصَّر عن السّبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدّثه نفسه و تمنِّيه مشاركَتَنا في فضيلته؛ فيسمِّي فنًّا من فنون البديع بغير ما سميناه به، أو يزيد في الباب من أبوابه كلاماً منثوراً، أو يفسّر شعراً لم نفسّره أو يذكر شعراً قد تركناه و لم نذكره إمّا لأنّ بعض ذلك لم يبلغ في الباب مبلغ غيره فألقيناه، أو لأنّ فيما ذكرناه كافياً مغنياً. و ليس من كتابٍ إلاّ و هذا ممكن فيه لمن أراده))[5] .

و كان المتأخِّرون أيضاً يجدون في مباحث السابقين و دراساتهم إشارات أو أفكاراً تحتاج إلى شرح، أو إضافة، أو توسّع، أو إعادة نظر. فقد قسّم قدامة بن جعفر (ت 337 هـ) العلم إلى خمسة أقسام و قال: ((و لم أجد أحداً وضع في (نقد الشعر) و تخليص جيّده من رديئه كتاباً، و كان الكلام عندي في هذا القسم أولى بالشِّعر من سائر الأقسام المعدودة))[6] ؛ ثمّ أضاف ((فأمّا علم جيِّد الشعر من رديئه فإنَّ الناسَ يخبطون في ذلك منذ تفقَّهوا في العلوم، فقليلاً ما يصيبون. ولمّا و جدْتُ الأمر على ذلك، و تبيَّنْتُ أنّ الكلام في هذا الأمر أخصُّ بالشعر من سائر الأسباب الأُخر، و أنَّ الناس قد قصَّروا في وضع كتاب فيه؛ رأيتُ أن أتكلّم في ذلك بما يبلغه الوسع))[7] .

و قد وجد أبو هلال العسكري (ت 395 هـ) أنَّ السابقين مُقصِّرون في البلاغة و فنون البيان، و ذكر أنّ ما صُنِّف فيها قليل بالقياس إلى فضله و شرفه و مسيس الحاجة إليه، و أكّد أنّ من أشهر ما وضع في هذا العلم كتاب (البيان و التبيين) للجاحظ؛ فهو ((كثير الفوائد، جمّ المنافع لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة، و الفقر اللطيفة، و الخطب الرائعة، و الأخبار البارعة، و ما

---

[4] الشعر و الشعراء: 23 – 24.

[5] البديع: 3. و قد وصل فنّ البديع عند المتأخِّرين من ثلاثة عشر فناً عند ابن المعتز إلى أكثر من خمسين فناً عند المتأخرين. ينظر المصباح: 162 – 273.

[6] نقد الشعر: 61.

[7] المصدر نفسه: 62. و قد قال ابن رشيق كلاماً قريباً من ذلك في خطبة كتابه العمدة و ذكر فيه اختلاف الناس في الشعر. ينظر العمدة: 16/1.

حواه من أسماء الخطباء و البلغاء، و ما نبّه عليه من مقاديرهم في البلاغة و الخطابة، و غير ذلك من فنونه المختارة، و نعوته المستحسنة. إلاّ أنَّ الإبانة عن حدود البلاغة، و أقسام البيان و الفصاحة مبثوثه في تضاعيفه، و منتشرة في أثنائه؛ فهي ضالّة بين الأمثلة، لا توجد إلا بالتأمل الطويل و التصفُّح الكثير))[8] .

و من هنا رأى أبو هلال أن يعمل كتاباً ((مشتملاً على جميع ما يحتاج إليه في صنعة الكلام: نثره و نظمه، و يستعمل في محلوله و معقوده من غير تقصير، و إخلال، و إسهاب وإهدار))[9] .

و هذا أبو يعقوب السكّاكي (ت 626 هـ) يقول في تقديم كتابه الشهير مفتاح العلوم: ((و قرّرتُ ما صادفت من آراء السّلف – قدّس الله أرْواحهم- بقدر ما احتملتْ من التقرير، مع الإرشاد إلى ضروب مباحث قلّت عنايةُ السّلف بها، و إيراد لطائف مفتنّة ما فتق أحد بها رتق أذن. و ها أنا مُمْلٍ حواشيَ جاريةً مجرى الشرح للمواضع المشكلة، مستكشفةً عن لطائف المباحث المهملة، مُطْلِعة على مزيد تفاصيل في أماكن تمسّ الحاجة إليها، فاعلاً ذلك كلّه -إذا قُبِض في اللحد المضجع- أن يُدْعى لي بدعوة تسمع))[10] .

و ذكر ابنُ الأثير (ت 637 هـ) أنّه اطّلع على ما ألّفَ الناسُ قبله في علم البيان من كتب، جلبوا فيها الذّهبَ و الحطب، فلم يجد ((ما ينتفعُ به في ذلك إلاّ كتابَ الموازنة لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، و كتاب سرّ الفصاحة لأبي محمد بن سنان الخفاجي، غير أنَّ كتاب الموازنة أجمع أصولاً، و أَجْدَى محصولا، و كتاب سر الفصاحة – و إنْ نبّه على نكت منيرة – فإنّه قد أكثر ممّا قلّ به مقدار كتابه من ذكر الأصوات و الحروف و الكلام عليها، و من الكلام على اللفظة المفردة و صفاتها ممّا لا حاجة إلى أكثره، و من الكلام في مواضع شذّ عنه الصوابُ فيها ... على أنّ كلا الكتابين قد أهملا من هذا العلم أبواباً، و لربّما ذكرا في بعض المواضع قُشوراً و تركا لُباباً.

و كنت عثرتُ على ضروب كثيرة منه في غضون القرآن الكريم، و لم أجد ممّن تقدّمَنِي منْ تعرّض لذكر شيء منها، و هي إذا عدّتْ كانتْ في هذا العلم بمقدار شطره، و إذا نُظِر إلى فوائدها وُجدت محتوية عليه بأسره. و قد أوردتها، ههنا، و شفعتها بضروب أُخَر مُدوّنة في

---

[8] كتاب الصناعتين: 13.

[9] المصدر نفسه: 13.

[10] مفتاح العلوم: 3.

الكتب المتقدّمة، بعد أن حذفت منها ما حذفته، و أضفت إليها ما أضفته. و هداني الله لابتداع أشياء لم تكن من قبلي مُبتدعة، و منحني درجة الاجتهاد التي لا تكون أقوالها تابعة و إنّما هي مُتّبَعة))[11] .

و المتصفّح لكتب القدماء يصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الآراء عندهم ليست مقدّسة؛ فقد يقنع الأوائل بتفسير أو تأويل أو إصابةِ فكرة، ثمّ يأتي من يُحيلُ نَظرَهُ و يُحِدُّ فكرهُ، فيعارِضُ ذلك أو يردُّه بالحجّة و الدليل. و من ذلك أنّ النحاة مجمعون على أنّ (خرِب) في قولهم: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، إنما جُرَّ على الغلط و حقّه الرفع؛ لأنه وصفٌ للجحر لا للضّب[12] .

و أمّا ابن جنّي، فإنّه خالف الإجماع في هذه المسألة – في بابٍ سمّاه: القول على إجماع أهل العربيّة متى يكون حجة – و ارتضى تأويلاً آخر؛ إذ قال: ((فممَّا جاز خلافُ الإجماع الواقع فيه منذ بُدئ هذا العلم إلى آخر هذا الوقت ما رأيتهُ في قولهم: هذا جحر ضَبٍّ خربٍ. فهذا يتناوله آخر عن أوّل، و تالٍ عن ماض على أنه من غلط العرب ... و أمّا أنا فعندي أنّ في القرآن مثل هذا الموضع نيّفاً على ألفِ موضع. و ذلك أنّه على حذفِ المضاف لا غير. فإذا حملته على هذا الذي هو حشو الكلام من القرآن و الشعر ساغ و سلس، و شاع و قُبل.

و تلخيصُ هذا أنّ أصله: هذا جحرُ ضَبٍّ خربٍ جحرُهُ؛ فيجري (خرب) وصفاً على (ضب) و إن كان في الحقيقة للجُحر، كما تقولُ: مررتُ برجلٍ قائمٍ أبوه، فتجري (قائماً) و صفاً على (رجل) و إن كان القيام للأب لا للرجل لما ضُمِن من ذكره. و الأمر في هذا أظهر من أن يُؤتى بمثالٍ له أو شاهد عليه؛ فلما كان أصله كذلك حُذف الجحرُ المضاف إلى الهاء، و أُقيمَتْ الهاء مُقامه فارتفعت؛ لأنّ المضاف المحذوف كان مرفوعاً، فلمّا ارتفعت استتر الضمير المرفوع في نفس (خرب) فجَرَى وصفاً على ضبّ – و إن كان الخراب للجحر لا للضبّ – على حذف

---

[11] المثل السائر: 23/1 – 24. و قد أغفل ابنُ الأثير – كعادته – كثيراً من الكتب القيمة كان لأصحابها شأنٌ في حقل البلاغة و البيان كالقاضي الجرجاني و العسكري، و عبد القاهر، و ابن رشيق، و الزمخشري و غيرهم.

[12] قال سيبويه: ((و ممّا جرى نعتاً على غير وجه الكلام: (هذا جُحر ضَبٍّ خربٍ)، فالوجه الرفعُ، و هو كلامُ أكثرِ العرب و أفصحِهم، و هو القياس؛ لأنّ الخرب نعتُ الجحر و الجحر رفعٌ، و لكنّ بعض العرب يجرُّه. و ليس بنعت للضبّ، و لكنّه نعتٌ للذي أضيفَ إلى الضبّ، فجرّوه لأنّه نكرة كالضبّ، و لأنّه في موضع يقع فيه نعتُ الضّب، و لأنّه صار هو و الضبّ بمنزلة اسم واحد. ألا ترى أنك تقول: هذا حَبُّ رُمّان. فإذا كان لك قلت: هذا حبُّ رُمّاني، فأضفت الرمّان إليك و ليس لك الرمّان إنما لك الحبّ)) الكتاب: 436/1. و قد نَسَب هذا التفسير إلى الخليل. و ينظر معاني الأخفش: 255/1.

المضاف على ما رأينا. و قلّتْ آيةٌ تخلو من حذف المضاف، نعم و ربّما كان في الآية الواحدة من ذلك عدّة مواضع))[13] .

و قد رأى ابن قتيبة في الأبيات المشهورة التي نسبها إلى كُثيِّر عزّة، و هي قوله[14] :

ولّما قضينا مِن مِنًى كلَّ حاجةٍ   و مسّحَ بالأركانِ من هو ماسحُ
وشُدّتْ على حُدْبِ المهاري رِحالُنا   و لا ينظرُ الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا   و سالتْ بأعناق المَطِيِّ الأباطْحُ

أنّها من قبيل ما حُسن لفظه و حلا؛ و أمّا معناه، فإنّه بسيط مبتذل. فأنت إذا نظرت إلى هذه الألفاظ و جدتها ((أحسن شيء مخارج و مطالع و مقاطع. وإن نَظَرْتَ إلى ما تحتها من المعنى وجدته: و لّما قطعنا أيامَ منًى، و استلمنا الأركان، و عالينا إبلَنا الأنضاء، و مضى الناسُ لا ينتظِر الغادي الرّائح ابتدأنا في الحديث و سارت المطِيّ في الأبطُح. و هذا الصنف في الشعر كثيرٌ))[15] .

و أمّا ابن جنّي، فإنّه وجد في هذه الأبيات رونقاً وروعة، و وصف من غفل عن استكناهِ معانيها و تجلّيات ظلالها بجفاء الطبع. فقد ذكر في فصل طويل أسماه: ((بابٌ في الرّد على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ و إغفالها المعاني)) أنّ العرب ((كما تُعنى بألفاظها فتُصلحها، و تُهذّبها، و تلاحظُ أحكامها بالشعر تارة، و بالخطب أخرى، و الأسْجاع التي تلتزِمُها و تتكلّف استمرارها؛ فإنَّ المعاني أقوى عندها، و أكرم عليها و أفخم في نفوسها))[16] .

ثمّ أفَاضَ في بيان ذلك، و أخذته شجون الحديث إلى تحليل الأبيات المذكورة – التي يَرَى فيها منْ ادّعَوا على العرب العنايةَ باللفظ و إهمالَ المعاني مجرّد زخرفة لفظية و ديباجة شكلية لا طائل تحتها – فقال: ((هذا الموضع قد سبق إلى التعلّق به من لم يُنعم النظر فيه، و لا رأى ما أراه القومُ منه. و إنما ذلك لجفاء طبع الناظر، و خفاء غرض الناطق. و ذلك أنّ في قوله (كلَّ حاجة) ما يُفيدُ منه أهل النسيب و الرّقة، و ذوو الأهواء و المِقة ما لا يفيده غيرهم، و لا يشاركهم فيه من ليس منهم؛ ألا ترى أنّ مِن حوائج (مِنًى) أشياءَ كثيرة غير ما الظاهر عليه، المعتاد فيه سواها؛ لأنّ

---

[13] الخصائص: 1/191 – 192. و قد ارتضى السّيرافي تأويلاً قريباً مّما ذكره ابن جنّي و تقديره: هذا جحر ضَبٍّ خربِ الجحرِ؛ فهو عنده من باب: حسن الوجه.ينظر هامش الكتاب: 1/436.

[14] و قد جعلها محقّق ديوان كثير ضمن الأشعار التي نسبت إليه. ينظر الديوان: 252. و ذكر القاضي الجرجاني بيتاً واحداً نسبه إلى يزيد بن الطثرية. ينظر الوساطة: 34. و ذكر ابن منظور بيتيْن و لم ينسبهما لأحد. ينظر اللسان: 4/266.

[15] الشعر و الشعراء: 25 – 26.

[16] الخصائص: 1/215.

منها التلاقي، و منها التشاكي، و منها التخلّي، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له، و معقود الكون به. و كأنّه صانع عن هذا الموضع الذي أَوْمَأَ إليه، و عقد غرضه عليه بقوله في آخر البيت:

+ و مسّحَ بالأركان مَنْ هو ماسح +

أي إنَّما كانتْ حوائجنا التي قضيناها، و آرابنا التي أنضيناها من هذا النحو الذي هو مسح الأركان و ما هو لاحق به، و جار في القُربةِ من الله مجراه؛ أي لم يتعَدَّ هذا القدْر المذكور إلى ما يحتمله أوّلُ البيْتِ من التعريض الجاري مجرى التصريح.

و أمّا البيت الثاني فإنّ فيه:

+ أخذنا بأطرافِ الأحاديث بيننا +

و في هذا ما أذكره؛ لتراه فتعجَبَ ممّن عجِب منه و وضع من معناه. و ذلك أنّه لو قال: أخذنا في أحاديثنا و نحو ذلك لكان فيه معنًى يكبِرُه أهل النسيب، و تعنو له مَيْعة الماضى الصليب؛ و ذلك أنّهم قد شاعَ عنهم و اتّسع في محاوراتهم علوُّ قدر الحديث بين الأليفين، و الفكاهة بجمع شملِ المتواصلين ...

فإذا كان قدر الحديث - مُرْسلا - عندهم هذا، على ما ترى فكيفَ به إذا قيّده بقوله (أطراف الأحاديث). و ذلك أنَّ في قوله (أطراف الأحاديث) وحياً خَفِيّاً، و رَمْزاً حُلواً؛ ألا ترى أنّه يريد بأطرافها ما يتعاطاهُ المحبُّون، و يتفاوضه ذوو الصبابة المُتيَّمون من التعريض، و التلويح والإيماء دون التّصريح، و ذلك أَحْلَى و أدمَثَ، و أغزل و أنسبَ من أنْ يكون مشافهة و كشفاً، و مصارحة و جهراً، و إذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، و أشدُّ تقدّماً في نفوسهم من لفظهما و إنْ عذُب موقعه، و أَنِق له مستمعه. نعم، و في قوله:

+ و سالت بأعناق المطيّ الأَباطحُ +

من الفصاحة ما لاخفاء به. و الأمرُ في هذا أسير، و أعرف و أشهر)) [17] .

و ذكر ابنُ الأثير أنّ أبا بكر الصُّولي (ت 335 هـ) قد عاب على حسَّان بن ثابت قوله:

لنا الجَفَناتُ الغرُّ يَلْمعْن في الضُّحَى   و أسيافُنا يقطرن من نَجدةٍ دَمَا [18]

---

[17] الخصائص: 1/218 - 220. و قال عبد القاهر كلاماً شبيهاً بهذا في تحليل هذه الأبيات، و بيان فضل معانيها، و وصولها إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع.ينظر أسرار البلاغة: 15 - 18، و دلائل الإعجاز: 58. و جعلها القاضي الجرجاني من بديع الاستعارات. ينظر الوساطة: 34. و ينظر رأي ابن سيدة في اللسان: 4/2660.

[18] الديوان: 427. و فيه (بالضحى).

فقال إنّه ((جَمعَ الجفنات و الأسياف جمع قلّة، و هو في مقام فخر، و هذا ممّا يحط من المعنَى ويَضَعُ منه))[19] . و علّق ابن الأثير قائلاً: ((و قد ذهب إلى هذا غيره أيضاً، و ليس بشـيء؛ لأنَّ الغرض إنّما هو الجمع، فسواءٌ أكان جمع قلّة أم جمع كثرة، و يدلّ على ذلك قولُه تعالى (إنَّ إبراهيـم كـان أمّةً قانتاً لله حنِيفاً، و لم يَكُ من المشركين، شاكراً لأنعُمه؛ اجتباه و هداه إلى صراطٍ مستقيم)[20] ، أَفَتَرى نِعم الله أكانت قليلة على إبراهيم صلوات الله عليه.

و كذلك ورَدَ قولُه عزّ و جلّ في سورة النَّمل (و أَدخِلْ يدك في جيبـك تخـرجْ بيضـاء مـن غير سوء في تسعِ آيات إلى فرعون و قومه، إنّهم كانوا قوماً فاسقين، فلمّـا جـاءتهم آياتُنـا مبصـرةً قالوا هذا سحرٌ مبين، و جحدوا بها و استيقنتها أنفسُهم ظلماً و عُلُوًّا؛ فـانظر كيـف كـان عاقبـةُ المفسدين)[21] فقال (و استيقنتها أنفسهم) فجمع النَّفْس جمع قلَّة، و مـا كـان قـوم فرعـون بـالقليل حتّى تجمع نفوسُهم جمع قلّة، بل كانوا مئين ألوفاً. و هذا أيضاً ممَّا يُبطل قـول الصـولي و غيره في مثل هذا الموضع))[22] .

و لم **يخالف الزّمخشري** هـذه القـاعدة. فقـد كـان يـرى أنَّ العلمـاء يتَدافعـون بالمنـاكب، ويزدحمون للفوز بالسباق؛ فتتدانى خطواتُهم و تتقارب، يقول: ((اعلم أنّ متن كلِّ علـم و عمـود كلِّ صناعة طبقات العلماء فيه متدانية، و أقدام الصنـاع فيـه متقاربـة أو متسـاوية، إنْ سـبق العـالمُ العالمَ لم يسبقه إلا بخطى يسيرة، أو تقدَّم الصانعُ الصانع لم يتقدّمه إلا بمسافة قصيرة. و إنمـا الـذي تباينتْ فيه الرُّتَب، وتحاكّت فيه الرُّكب، ووقع الاسـتباق والتناضل، وعظـم التفـاوت و التفـاضل

---

(19) المثل السائر: 309/2.

(20) النَّحل 120 – 121.

(21) النَّمل 12 – 14.

(22) المثل السائر: 308/2 – 309. و قد أزرى أبو هلال العسكري على الأصمعي و المفضّل الضبِّي سوء اختيارهما بعض القصائد التي لا تتوفّر فيها شروط الجودة؛ لما فيها من الغريب و التكلّف، و البعد عن سلاسة اللفظ و تلاؤم النسج و جودة السَّبك. ينظر الصناعتين: 11 و ما بعدها.

و قد خالف ابن مالك (ت 672 هـ) الإجماع في استشهاده بالحديث النبوي الشريف في كتابه: تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد. و تبعه في ذلك ابن هشام (ت761 هـ) الذي أكثر من الاحتجاج به في كتبه. ينظر: في أصول النحو لسعيد الأفغاني، دار الفكر– دمشق، د ت، د ط. ص: 50.

و أسالت قضية اللفظ و المعنى و أيّهما أولى بالعناية حِبْرَ العلماء، و ظلّت مثار خلاف بينهم منذ الجاحظ، و ما تزال.

و الواقع أنّ صور الاختلاف بين علماء العربية لا تُحصر؛ فقد ظلّ اللاحقون يضيفون إلى آراء السابقين، و يغذّونها أو يعارضونها. و قد نَقَلَ الزركشي (ت 794 هـ) عن بعض مشايخه أنّ العلوم ثلاثة ((علم نضج و ما احترق و هو علم النحو و الأصول، و علمٌ لا نضج و لا احترق، و هو علم البيان و التفسير، و علم نضج و احترق و هو علم الفقه و الحديث)). الأشباه و النظائر في النحو للسيوطي، تحقيق: عبد الإلَه نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق، د ط، د ت، 7/1.

حتَّى انتهى الأمر إلى أمد من الوهم متباعد، و ترقَّى إلى أن عدّ ألفٌ بواحد، ما في العلوم والصناعات من محاسن النكت و الفقر، و من لطائف معادن يَدِقّ فيها مباحث الفكر، و من غوامض أسرار محتجبة وراء أستار لا يكشف عنها من الخاصّة إلا أوحدُهم و أخصّهم و إلاّ واسطتهم، و عامّتهم عماةٌ عن إدراك حقائقها بأحداقهم، عُناةٌ في يد التقليد لا يمنّ عليهم بجزّ نواصيهم و إطلاقهم))[23].

فمقياس التفاضل عنده ليس في السبق إلى الأفكار أو الصناعات، و إنَّما في القدرة على اغتصاب نوادر النكت، و لطائف المعاني التي لا تتأتّى إلاّ بالمكابدة وطول النظر و التأمّل. و ميدان البيان رحبٌ تتناطح فيه القرون، و تتساوى الأقدام، و تتراصّ الحوافر حتّى يقع الحافر على الحافر؛ ففيه يتنازع الفرسان قصب الرهان، و يتجارَوْن في جني أثماره، و لطائفه و بدائع أسراره[24].

و مَدَارُ الأمر في الفصاحة و البيان على الذوق السليم الذي يميز الخبيث من الطيب، والرديء من الجيد[25]. و لّما كانت أذواق الناس تتباين، فإنّ الأفكار و الآراء، ستتباين لا محالة.

و **ثَمّة حقيقة أخرى** و هي أنّ الأفكار، و لا سيما في العلوم الإنسانية، لا تظهر ناضجة متكاملة؛ و إنما تتنامى، و تكبر، و تتوسّع سبل البحث فيها عصراً بعد عصر. فألوان البيان والبديع لم تتعدَّ عند عبد الله بن المعتزّ تسعة عشر فناً ثمّ قفزت إلى أضعاف ذلك عند المتأخرين.

و من هنا فإنَّ الزمخشري كان يعي كل هذه الحقائق؛ و هو يتأهّب لتفسير القرآن، و بيان أسرار الإعجاز فيه و لسان حاله يقول: ((و لله درّ أمر التنزيل و إحاطته بفنون البلاغة و شعبها، لا تكاد تستغرب منها فناً إلا عثرت عليه فيه على أقوم مناهجه و أسدِّ مدارجه))[26].

1 – مفهوم البيان عند الزمخشري:

ذكر نَا في مُسْتَهلِّ هذا البحث أنّ مصطلحات البلاغة، و الفصاحة، و البيان و البديع ظلت مسمّيات متقاربة الدلالة في كتب القدماء قبل أن تكتسب مفاهيمها و حدودها المُمَيّزة[27]. و يؤكّد ما نذهب إليه قول عبد القاهر: ((و لم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى

(23) الكشاف: 1/ 2– 3.

(24) ينظر دلائل الإعجاز: 15.

(25) ينظر الوساطة: 412 – 413 و المثل السائر: 25/1.

(26) الكشاف: 55/1.

(27) ينظر كتاب الصناعتين: 11، و المباحث البلاغية: 81 – 82 و في البلاغية العربية: 201 و ما بعدها.

الفصاحة، و البلاغة، و البيان و البراعة، و في بيان المغزى من هذه العبارات و تفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز و الإيماء، و الإشارة في خفاء، و بعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليُطلب، و موضع الدفين ليُبحث عنه فيُخرج، و كما يُفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه وتُوضع لك القاعدة لتبني عليها، و جدتُ المعوّل على أنَّ، ههنا، نظماً و ترتيباً، و تأليفاً و تركيباً، و صياغة و تصويراً و نسجاً و تحبيراً، و أنّ سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلُها في الأشياء التي هي حقيقةٌ فيها))[28] .

و هكذا، فإنَّ مصطلح (البيان) قد عبر مَرَاقِيَ عدّة قبل أن يتحدّد مفهومه على يد أبي يعقوب السكّاكي (ت626 هـ) الذي مخض زبدة البلاغة، و هذّب مسائلها، و رتّب فصولها وأبوابها.[29]

و الواقع أنّ السّكاكي لم ينطلق في ترتيبه لفنون البلاغة و تصنيفها من فراغ، و إنّما وجد أمَامَهُ جهوداً بارعة و ثماراً يانعة مكنّته من تحديد الفروع و الأصول، و تقريب الأشباه من النظائر[30] ؛ فأعْطى ((للمعاني، و البيان، و الفصاحة، و البلاغة و البديع الصيغة النهائية التي عكف عليها العلماء من بعده يد رسونها و يشرحونها مراراً و تكراراً. و ما أعطاه لعلوم البلاغة ليس ابتكاراً خالصاً له، و إنما هو تلخيص دقيقٌ يجمع بين أفكاره الخاصة و أفكار البلاغيين من قبله. و قد صاغ ذلك كلّه صياغةً مضبوطة محكمة بقدرته المنطقية في التعليل، و التجريد، و التعريف، و التقسيم، التفريع و التشعيب))[31] .

و الذي لا شكّ فيه أنّ عبد القاهر الجرجاني و الزمخشري هما اللذان أخرجا مصطلح (البيان) من شُموله و إطلاقه إلى فضاءاته و حدوده التي استقر عليها في أبحاث المتأخرين.

فقد وضع عبد القاهر كتاباً، هو أسرار البلاغة، تناول فيه بالتفصيل كلَّ صور البيان المعروفة، باستثناء الكناية التي بحثها في كتابه الثاني دلائل الإعجاز. و لولا أنّه تعرض في أوّله بإيجاز لمسألة اللفظ و المعنى و مثّل لها بالجناس، لكان مصنَّفاً مقصوراً على فنون البيان.

[28] دلائل الإعجاز: 34، و ينظر أيضاً الصفحات 28 و 307.

[29] ينظر مقدّمة ابن خلدون: 458 و البيان العربي: 252.

[30] ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 506. و قد ذكر الدكتور بدوي طبانة أنّ تمحيص السكاكي و تهذيبه و ترتيبه أفسد البلاغة العربية، و أبعدها عن ثراء النصّ و حيويته. ينظر البيان العربي: 259.

[31] في البلاغة العربية: 224.

أمّا الزمخشري، فقد خطا خطوة متقدّمة بالمصطلح؛ إذ نجد عنده لأوّل مرّة المصطلح المركّب الذي أقرّه المتأخرون عنواناً لأحدِ أقسام البلاغة المعروفة و هو (**علم البيان**) في مواضع عديدة من مصنّفاته. فهو يَرى في مقدّمة الكشاف أنّ أسرار الإعجاز القرآني، و لطائفه و دقائق نظمه لا تتأتّى إلا لرجلٍ ((قَدْ برع في علمين مختصين بالقرآن و هما: علم المعاني **و علم البيان،** وتمهّل في ارتيادهما آونة، و تعب في التنقير عنهما أزمنة، و بعثته على تتبُّع مظانّهما هِمّةٌ في معرفة لطائف حجَّة الله، و حرصٌ على استيضاح معجزة رسول الله بعد أن يكونَ آخذاً من سائر العلوم بحظ))[32] .

و ذكر هذين العلمين أيضاً في مقدّمة معجمه: أساس البلاغة، فقال: ((فمن حصّل هذه الخصائص، و كان له حظٌ من الإعراب الذي هو ميزان أو ضاع العربية و مقياسها، و معيارُ حكمة المواضع و قسطاسها، و أصاب ذَرْواً من علم المعاني، و حَظِي برشٍ من **علم البيان،** وكانت له قبل ذلك كلّه قريحةٌ صحيحة، و سليقةٌ سليمة؛ فحُل نثرُه و جزُل شعره))[33] .

و ورد مصطلح (علم البيان) أيضاً في مقدّمة كتابه المعروف: المفصّل؛ فقد نوّه بعلم النحو الذي يرى أنّه مادة النظم الأولى ((و المرقاةُ المنصوبة إلى **علم البيان** المطّلع على نكت نظم القرآن، الكافل بإبراز محاسنه الموكَل بإثارة معادِنه))[34] .

و لا شك أنّ ورود هذا المصطلح المركّب- في غير موضع من كتب الزّمخشري - يستدعي سؤالاً مهمّاً و هو: هل كان هذا العلم - في الكشّاف- مقصوراً على فنون البيان المعروفة؟ وبعبارة أدقّ: هل كان المصطلح بألوانه المعروفة واضحاً في ذهن الزمخشري؟

في الواقع لا يمكن الجزم بأنَّ حدود هذا العلم كانت واضحة تمام الوضوح في ذهن الزمخشري؛ لأنَّنا وجدناه يتناوله في بعض تحليلاته بمفهومه العامّ الذي يشمل كلّ فنون البلاغة بأقسامها الثلاثة المعروفة: المعاني، والبيان و البديع كما في قوله عن الاستئناف بأنّه ((بابٌ من أبواب علم البيان تتكاثر محاسنه))[35] . و معلوم أنَّ الاستئناف أسلوبٌ من أساليب علم المعاني، أدرجه البلاغيون ضمن باب الفصل و الوصل؛ و هو ماكان الفصل فيه قائماً على تقدير سؤال[36].

---

[32] الكشاف: 3/1.

[33] أساس البلاغة: ل.

[34] المفصّل في صنعة الإعراب: 19.

[35] الكشاف: 232/2.

[36] ينظر دلائل الإعجاز: 166 - 170 و الإيضاح: 159 - 162.

و ذكر بخصوص قوله تعالى: (و لتُكمِلوا العِدّة، و لتكبّروا اللهَ على ما هداكم، و لعلّكم تشكرون)[37] الوارد في ختام آية شهر رمضان بأنّه من قبيل اللّف؛ إذ قال: ((و هذا نوعٌ من اللّف لطيف المسلك، لا يكاد يهتدِي إلى تبيينه إلى النَّقّاب المحدث منْ علماء البيان))[38] . و اللفّ، كما هو معروف، من فنون البديع يقوم على الإجمال أو التفصيل، و يُعتمد فيه على ذكاء السّامع و فطنته[39] .

و ذكر أيضاً أنّ (يرثني) في قوله تعالى: (يرثُني و يرثُ من آل يعقوب)[40] واردٌ صفة في قراءة منْ رفع كما في قوله تعالى (ردءًا يُصدّقُني)[41] ؛ ثمّ ذكر جملة من الآراء في تفسير الآية وقال: ((و عن عليّ رضي الله عنه و جماعة: وارثٌ من آل يعقوب؛ أي يرثُني به وارثٌ. و يُسمّى التجريد في علم البيان))[42] . و التجريد فنٌّ من فنون البديع يقوم على المبالغة في انتزاع الصّفة[43].

و تناوله في تحليلات أخرى، بمفهومه الذي استقرَّ عليه عند السّكاكي و القزويني و من تبعهم، و اقترن عنده في كثير من المواضع في الكشّاف بالاستعارة، و المجاز و الكناية كما في قوله تعالى (و قالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ)[44] ؛ إذ بيّن أنّ هذا التركيب واردٌ على سبيل الكناية، وقال إنَّ استعارة اليد و الكفّ للأشياء المعنوية كثيرٌ في كلام العرب كقولهم: بسط اليأسُ كفّيه في صدري؛ ثمَّ علّق قائلاً: ((و من لم ينظر في **علم البيان** عمي عن تبصّر محجّة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية))[45] .

و أكّد ذلك في تفسير قوله تعالى: (الرّحمنُ على العرشِ استوى)[46] الذي عدّه من قبيل الكناية؛ فهو شبيه بقولك: ((يد فلان مبسوطة و يد فلان مغلولة؛ بمعنى أنّه جوادٌ أو بخيل، لا فرق بين العبارتين ... حتّى إنَّ من لم يبسط يده قطّ بالنوال، أو لم تكن له يد رأساً قيل فيه يدُه

---

[37] البقرة 185.

[38] الكشاف: 114/1.

[39] ينظر الإيضاح: 366 – 368 و شرح التخليص: 168 – 169.

[40] مريم 6.

[41] القصص 34.

[42] الكشاف: 405/2.

[43] ينظر الإيضاح: 374 و شرح التلخيص: 171.

[44] المائدة 64.

[45] الكشاف: 350/1.

[46] طه 5.

مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: هو جواد، و منه قول الله عزّ و جلّ (و قالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ)[47] ؛ أي هو بخيل (بل يداه مبسوطتان)[48] ؛ أي هو جواد، من غير تصورّ يد و لا غلّ ولا بسط. و التفسير بالنعمة، و التمحّل للتثنية من ضيق العَطَن و المسافرة عن **علم البيان** مَسيرة أعوام))[49] .

و قوله تعالى: (يوم يكشَفُ عن ساقٍ)[50] الذي نبّه فيه على أنّ المراد هو اشتداد الأمر وتفاقمه ((و لا كشف ثَمَّ و لا ساقَ، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، و لا يد ثَمّ و لا غلّ، و إنما هو مثل في البخل. و أمّا مَنْ شبّه فلِضيق عطنه و قلة نظره في **علم البيان**))[51] .

و إنّ الأمرَ الذي يُمكننا تأكيده في هذا المقام هو أنّ الزمخشري قد وضع اللّبنات الأساسية التي مكّنت البلاغيّين المتأخّرين من رسم ملامح هذا العلم، و تحديد فنونه المعروفة. نقولُ ذلك مستأنسين بتأويله دلالة إسناد التزيين في قوله تعالى: (إنَّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زَيَّنا لهم أعمالَهم)[52]؛ فقد قال: ((فإن قُلْتَ: كيف أسند تزيين أعمالهم إلى ذاته و قد أسنده إلى الشيطان في قوله (و زيَّنَ لهم الشيطانُ أعمالَهم)[53] ؛ قلت: بين الإسنادين فرق؛ و ذلك أنّ إسناده إلى الشيطان حقيقة و إسناده إلى الله عزّ و جلّ مجاز. و له طريقان في **علم البيان،** أحدهما أن يكون من المجاز الذي يُسمَّى الاستعارة و الثاني أن يكون من المجاز الحُكْمِي))[54] .

فلا نشكّ أنّ هذه الإشارات الكثيرة إلى المصطلح في الكشَّاف- كلّما مسَّ التحليلُ فنّاً من فنون البيان- هي التي أفادت السَّكاكي في تقسيميه البلاغة إلى علومها الثلاثة المعروفة؛ مُستلهماً ذلك من جهود السابقين، و منهم الزمخشري[55] .

2 - إضافات الزمخشري البيانية و أثرها في دراسات المتأخرين:

(47) المائدة64.

(48) المائدة 64.

(49) الكشاف: 127/2.

(50) القلم 42.

(51) الكشاف 131/4.

(52) النمل 4.

(53) النّمل 24 و العنكبوت 38.

(54) الكشاف: 133/3. و ينظر أيضاً 241/3.

(55) ينظر: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 202 - 203. و المجاز في اللغة و القرآن الكريم: 478/1.

لعلّ من أهمّ ما يجب الاعتراف به من حقٍّ لهذا الرجل و جميل صنيع في حقل الدراسات البلاغية هو التصاقه بالنّصّ القرآني، و استعانته بآليات البلاغة و قوانينها، لَفهمه و التعمّق في تراكيبه، و دلالاته و تشابكات ألفاظه. فقد غدت البلاغة- على يده- نصوصاً تتحرّك، و تنمو و تتجدّد معانيها و أبعادها في ذهنه. و من ثَمَّ، فإنَّه حافظ على رونق البلاغة، و جمالها، و مساحات حياتها و نمائها بتحليلاته الفذَّة و تأويلاته التي تنظر إلى النظم القرآني من كلِّ الزوايا، بغية الوصول إلى أغراضه و مقاصده.

فلم يكن الزمخشري مهتمّاً بوضع القواعد و الحدود للبلاغة، و إنّما كان يحاول النّظرَ إلى سياقاتِ النصّ القرآني و تأمّلَهُ بعين المتفحِّص لمعانيه و ظلاله؛ إذ كلّما صادفته صورة بيانية وقف عندها، و حلّلها و بسط القول فيها.

و أمّا ما أثر عنه من قواعد اعتمدها البلاغيون المتأخّرون بعده، فإنّها لا تعدو أنْ تكون آراء أملتْها ضرورات الحديث، و مقتضياته، و شجونه و استطراداته؛ لأنّ الزمخشري، في الواقع، كان يُؤصِّل للبلاغة التطبيقية التي تحيا بالنصوص بعيداً عن صرامة التنظير و تعقيداته.

و تتجلّى جهودُه البلاغية في إضافاته القيّمة في مختلف صور البيان، و لا سيما المجاز اللغوي، و العقلي، و الكناية و التعريض؛ و في استفادة المتأخرين من آرائه و تحليلاته العميقة للنصّ القرآني. فقد حفلت كتاباتهم و أبحاثهم بكثير من تحليلاته، و رؤاه و شواهده التي أصبحت عمدتهم في تغذية قواعدهم.

أ – فنّ التشبيه:

ذكرنا في صدْرِ حديثنا عن التشبيه أنّ هذا الفن البياني لقي من عناية النقاد و البلاغيين و اهتمامهم الشيء الكثير. فلم يكد يَغْفَلُ أحدٌ من المهتمّين بالدراسات الأسلوبية، و النقدية و الأدبية عن الحديث عنه، و الإشادة بفضله و سيرورته في كلام العرب. و قد خلصنا إلى أنّهُ قد استوى، و نضج و تحدّدَتْ أهمُّ معالِمِه قبل الزمخشري.

و قد أدرك الزمخشري هذه الحقيقة الراسخة؛ فراح يطرق سُبُلاً جديدة تمكّنه من الوقوف على أغراضِ التشبيه، و معانيه، و غاياته في سياقاته المختلفة و تراكيبه المتعدِّدة، يساعده في ذلك بصرُه بالأساليب العربية و ذوقه الأدبي الرفيع[56] .

[56] و سنكشف عن ذلك لاحقاً في دراستنا للنظم القرآني في الكشّاف.

و لكن ما يجب التنبيه عليه، ههنا، أنّ الزمخشري هو أوّلُ من اهتدى إلى اصطلاح (التشبيه البليغ)[57] . فقد ذكره صراحة في معرض تحليله قولهُ تعالى: (صُمّ بُكْم عُمي، فهم لا يَرجعون)[58] ؛ إذ بيّن طريقته عند علماء البيان، ثمّ قال: ((فإنْ قلت: هل يُسمّى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، و المحقِّقون على تسميته **تشبيهاً بليغاً** لا استعارة؛ لأنَّ المستعار له مذكور وهم المنافقون، و الاستعارة إنّما تطلق حيث يُطوى ذكر المستعار له))[59] .

و قوله تعالى: (و كلوا و اشربوا حتّى يتبيّنَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِمن الفجرِ)[60] الذي دعاه إلى التمييز بين الاستعارة و التشبيه قائلاً: ((فإنْ قلت: أهذا مِنْ باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ قلت: قوله (من الفجر) أخرجه من باب الاستعارة، كما أنّ قولك: رأيت أسداً مجاز، فإذا زدت (من فلان) رجع تشبيهاً. فإن قلت: فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيهاً، و هلاّ اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه و أدخل في الفصاحة؟ قلت: لأنّ من شرط المستعار أن يدلَّ عليه الحال أو الكلام، و لو لم يذكر (من الفجر) لم يُعلم أنَّ الخيطين مستعاران؛ فزيد (من الفجر) فكان **تشبيهاً بليغاً** و خرج من أن يكون استعارة))[61] .

و قال في موضع آخر بأنَّ استحكام الشبه بين الطرفين يستدعي المبالغة في التشبيه، كما في قوله تعالى: (كلّما رُزقوا منها مِنْ ثَمَرةٍ رزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبلُ، و أُتوا به متشابهاً)[62] . فقد فسّر المراد بقوله (هذا الذي رزقنا من قبل) بأنه من قبيل التشبيه و معناه ((هذا مثل الذي

---

[57] صحيح أن القاضي الجرجاني هو أوّل من فرّق بين الاستعارة و التشبيه كما أشرنا إلى ذلك في غير مكان من هذا البحث، و لكنّه لم يذكر نوع التشبيه الذي يلتبس بالاستعارة. ينظر الوساطة: 41. و سمّاه عبد القاهر تشبيهاً على حدّ المبالغة، و لم يذكر مصطلح التشبيه البليغ. ينظر دلائل الإعجاز: 53.

و ممّا يدلّ على الخلط بين التشبيه البليغ و الاستعارة عند السابقين ما ذكره الثعالبي في حديثه عن التشبيه المؤكّد، الذي قال إنّه يرد بغير أداة، و مثّل له بالبيت المعروف في باب الاستعارة، و هو قول الشاعر:

فأمطرت لؤلؤاً من نرجس و سقت ورداً، و عضّت على العُنّاب بالبَردِ

ينظر روضة الفصاحة: 31 و العمدة: 1/293 - 294.

و قد قال ابن الأثير (ت 637 هـ) في باب الاستعارة: ((و هذا التشبيه المضمر الأداة قد خَلَطه قوم بالاستعارة و لم يفرِّقوا بينهما، و ذلك خطأ محض)). المثل السائر: 1/344. و المؤكّد أنَّ ابن الأثير من أكثر من توسَّعوا في التفريق بين الاستعارة و التشبيه البليغ. ينظر: الصفحات 344 - 348.

[58] البقرة 18.

[59] الكشاف: 1/39.

[60] البقرة 25.

[61] الكشاف: 1/116. و ينظر التصوير البياني: 195.

[62] البقرة 25.

رزقناه من قبل و شبهه بدليل قوله (و أُتوا به متشابهاً). و هـذا كقولـك: أبويوسـف أبـو حنيفـة؛ تريد أنّه لاستحكام الشبه كأنَّ ذاته ذاته))[63] .

و قد قال السّكاكي كلاماً قريباً من هذا المعنى؛ إذ ذكر أنْ ((ليس الواجب في التشبيه ذكر (كلمة التشبيه) بل إذا قلت: زيدٌ أسدٌ، و اكتفيت بذكر الطرفين عدّ تشبيهاً مثله إذا قلت: كـأن زيداً الأسد، اللهم إلاّ في كونه أبلغ))[64] .

و يظهر تأثّر السكاكي بتحليلات الزمخشري في حديثه عن وجه المبالغة في التشبيه التي تقوم على الاكتفاء بذكر الطرفين في قوله: ((فالخيط الأبيض و الأسود في قوله عزّ و جلّ: (حتـى يتبيّـنَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ)[65] يُعدَّان من باب التشبيه حيـث بُيِّنـا بقولـه (مـن الفجـر)، ولولا ذلك لكانا من باب الاستعارة))[66] . و قد قاده ذلك إلى تفصيل الحديث عن مراتب التشـبيه التي جعلها ثمانية[67] .

و ممَّا يدلُّ على تأثّر المتأخِّرين بالزّمخشري أنَّ السّكاكي قد توقّف، في باب التشبيه المقلوب، عند بعض النصوص مستأنساً في مُحاورتها بآراء الزمخشري و تحليلاته، بل إنّه اكتفى بالآيات الـتي فسّرها صاحب الكشّاف في هذا المقام و هي قوله تعالى: (إنَّما البيعُ مثل الربّا)[68] ، وقوله: (أفمن يخلقُ كمن لا يخلـقُ)[69] ، و قولـه: (أرأيـتَ مَـنْ اتَّخـذَ إلاهَـه هـواه)[70] ؛ أي الآيـات الـتي أفـاض الزمخشري في بيان دلالة القلب فيها مثلما بيّنا ذلك سابقاً[71] .

يقول السّكاكي: ((و من الأمثلة ما يحكيه جلّ و علا عن مُستحِلِّي الرباء من قولهـم: (إنّمـا البيعُ مثل الرّبا) في مقام إنما الرّبا مثل البيع؛ لأنّ الكلام في الرّبـا لا في البيـع ذهابـاً منهـم إلى جعـل الرّبا، في باب الحلّ، أقوى حالاً و أعرف من البيع. و من الأمثلة ما قال تعالى (أفمن يخلقُ كمن لا

---

(63) الكشاف: 1/52 – 53.

(64) مفتاح العلوم: 151. و (كلمة التشبيه) الواردة في نصّ السكاكي مصطلح أخذه عن الزمخشري الذي كان يسمِّي الأداة ((كلمة التشبيه)). وينظر معترك الأقران: 1/285.

(65) البقرة 187.

(66) المفتاح: 151.

(67) المصدر نفسه: 151.

(68) البقرة 275.

(69) النحل 17.

(70) الفرقان 43.

(71) ينظر حديثنا عن التشبيه المقلوب في الفصل الأوّل.

يخلقُ) لمزيد التوبيخ فيه دون أن يقول: أفمن لا يخلق كمن يخلق، مع اقتضاء المقام بظاهره إياه لكونه إلزاماً للذين عبدوا الأوثان، و سمّوها آلهة تشبيهاً بالله تعالى؛ فقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق. و عندي أنّ الذي تقتضيه البلاغة القرآنية هو أنْ يكون المراد بمن (لا يخلق) الحيّ العالم القادر من الخلق لا الأصنام، و أن يكون الإنكار موجّهاً إلى توهّم تشبيه الحي العالم القادر من الخلق به، تعالى و تقدّس عن ذلك علواً كبيراً، تعريضاً به عن أبلغ الإنكار لتشبيه ما ليس بحيّ عالم قادر به تعالى، و يكون قوله (أفلا تَذَكَّرون)[72] تنبيهَ توبيخٍ على مكان التّعريض.

و قوله عزّ و جلّ (أرأيتَ من اتَّخذ إلاهَه هواه)[73] بدل: أرأيت من اتخذ هواه إلاهه مصبوب في هذا القالب، فأَحْسِنِ التأمّل تَرَ التقديم قد أصابَ شاكلة الرمي))[74] .

و واضح في هذا النصّ مدى استفادة السكّاكي ممّا ذهب إليه الزمخشري في تأويلاته؛ فعباراته و ألفاظه ظاهرة في كلام السكّاكي. و قد انتقل هذا الأثر أيضاً إلى أبحاث الذين اهتمّوا بدراسة مفتاح العلوم[75] .

و قد مرّ بنا أنّ الزمخشري تحدّث عن نوع من التشبيه سمّاه (التشبيه التخييلي)، و قال إنّه يقوم على إثارة ذهن السامع، و مثّل له بقوله تعالى: (طلعُها كأنّه رؤوسُ الشياطين)[76] . و هو التشبيه الذي سمّاه السّكاكي- و من تبعه (تشبيهاًوهمياً)، و قال إنّه نادر الحضور في الذهن لا يتوصَّل إليه إلاّ بطول النَّظَر[77].

و يظْهَرُ أثرُ الزّمخشري في الفخر الرازي (ت 606 هـ) في وقوفه عند قوله تعالى: (إنَّها ترمي بشَرَرٍ كالقَصْرِ، كأنّه جِمَالاتٌ صُفْرٌ)[78] . فقد وازن الزّمخشري بين التشبيه القرآني و تشبيه المعرّي في قوله:

حمراءُ ساطعةُ الذّوَائِب في الدّجى ترمي بكلِّ شَرَارة كطِرَاف[79]

---

[72] النحل 17.

[73] الفرقان 43.

[74] المفتاح: 147.

[75] ينظر الإيضاح: 245، و البُرهان في علوم القرآن: 427/3 – 428، و الإتقان في علوم القرآن: 43/2 و معترك الأقران: 274/1.

[76] الصافات 65. و ينظر الكشاف: 302/3.

[77] ينظر مفتاح العلوم: 142 و 150 و الإيضاح: 223 – 224.

[78] المرسلات 32 – 33.

[79] الديوان: 36.

و خلُص إلى أنّ في تشبيه القرآن الكريم تصويراً للهول و الفزع – توحي به ضخامة القَصْرِ وعظمته– لا يوجد في تشبيه المعرّي؛ لأنّ سقوط الطراف لا يُضاهِي سقوط القصر و ما يثيره من هلع في النفوس، فضلاً عن أنّ تشبيه الشرر بالقصر مدعّم بتشبيه آخر[80] .

و قد بعثت هذه الموازنة الفَخْر الرازي على التوقّف طويلاً أمام التشبيهين، و التوسّع في إبراز الفروق الكبيرة بين الصورتين. و كان تفوّقُ التشبيه القرآني– كما أوضح الرازي– من وجوه عِدّة اجتهد في الكشف عنها و تبيانها للتأكيد على أنّ الأسلوب القرآني فوق كلام البشر[81] .

و أمّا القزويني، فإنّهُ استفاد – في وضع قاعدة تتعلّقُ بالكاف – من إشارة الزمخشري إلى أنّ أداة التشبيه في التشبيهات المركّبة قد يليها مفرد لا يتأتّى التشبيه به كما في قوله تعالى: (إنّما مثَلُ الحياة الدنيا كماءٍ أنزلناه من السَّماء)[82] . قال الزّمخشري: ((و ليس الغرض تشبيه الدنيا بالماء، ولا بمفرد آخر يُتَمحّل لتقديره. و ممّا هو بيِّنٌ في هذا قول لبيد:

و ما الناس إلا كالديار و أهلُها   بها يوم حلّوها و غَدْواً بلاقعُ[83]

لم يشبِّه الناس بالديار، و إنما شبَّه وجودهم في الدنيا، و سرعة زوالهم و فنائهم بحلول أهل الديار فيها، و وشك نهوضهم عنها و تركها خلاء خاوية))[84] .

و يقول القزويني: ((و الأصل في الكاف و نحوها أن يليها المشبَّه بـه، و قد يليها مفرد لا يتأتّى التشبيه به، و ذلك إذا كان المشبَّه به مركّباً كقوله تعالى: (و اضربْ لهم مثلَ الحياة الدنيا كماءٍ أنزلناه من السماءِ، فاختلط به نباتُ الأرضِ، فأصبح هشيماً تذروه الرياحُ)[85] ؛ إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء، و لا بمفرد آخر يُتَمحّل لتقديره، بل المراد تشبيه حالها في نضارتها،

---

(80) ينظر الكشاف: 4/174 – 175.

(81) ينظر تفصيل هذه الوجوه التي جعلها الرّازي اثني عشر في التفسير الكبير: 30/277 – 288، دار إحياء التراث – بيروت، ط 2، د ت.

و قد تكرَّرَ ذكر الزمخشري مراراً في تفسير الرازي، بحيث وقفنا على إفادته من آرائه، و لا سيما في اللغة و البيان، في مواضع عديدة تفوق الحصر. و كان يسمِّيه صاحب الكشاف، فيقول: ((قال صاحب الكشاف))، أو ((زعم صاحب الكشاف))؛ و مردّ ذلك، كما نعتقد، إلى الخلاف الفكري بينهما.

(82) يونس 24.

(83) الديوان: 88.

(84) الكشاف: 1/41.

(85) الكهف 45.

وبهجتها و ما يتعقبّها من الهلاك و الفناء بحال النبات يكون أخضرَ وارفاً، ثمّ يهيج فتُطيِّره الرياح كأنْ لم يكن))[86] .

و قد استثنى القزويني من هذه القاعدة قوله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا كونوا أنصارَ الله كما قال عيسى بنُ مريم للحَوَارِيِّين: من أنصاري إلى الله)[87] ؛ لأنَّ المعنى ((كونوا أنصارَ الله كما كان الحواريون أنصار عيسى، حين قال لهم: من أنصاري إلى الله))[88] . و قال الزمخشري في تفسير الآية نفسها: ((و المراد: كونوا أنصار الله كما كان الحواريون أنصار عيسى، حين قال لهم: من أنصاري إلى الله))[89] . فلا يحتاج الأمر إلى تعليق؛ لأنَّ نصّ الزمخشري نُقل حرفياً.

كما استفاد القزويني، في حديثه عن أقسام التشبيه باعتبار طرفيه، من تفسير الزّمخشري قولَه تعالى: (هنَّ لباسٌ لكم، و أنتم لباسٌ لهنَّ)[90] . و يظهر ذلك في قوله: ((فإن قلت: ما وجه الشبه في الآية؟ قلت: جعله الزمخشري حسّياً؛ فإنَّه قال: لّما كان الرجل و المرأة يعتنقان، و يشتمل كلّ واحد منهما على صاحبه في عناقه؛ شُبِّه باللباس المشتمل عليه))[91] .

و **نجد أثر** الزّمخشري واضحاً في كتاب البرهان. فقد استلهم الزركشي كثيراً من آرائه من كتاب الكشّاف الذي كان ينقل منه دون إحالة أحياناً[92] . و يظهر ذلك في تفريقه بين التشبيه البليغ و الاستعارة و اكتفائه بما ذكره الزمخشري في هذا الباب قائلاً: ((و قد اختلف البيانيون في نحو قوله تعالى (صمٌّ بُكْمٌ عُميٌ)[93] ، إنَّه تشبيه بليغ أو استعارة؟ و المحقِّقون - كما قاله الزمخشري - على الأول، قال: لأنَّ المستعار له مذكور- و هم المنافقون-؛ أي مذكور في تقدير الآية، و الاستعارة لا يذكر فيها المستعار له، و يُجعل الكلامُ خلواً عنه بحيث يصلح لأن يراد به المنقول عنه

---

[86] الإيضاح: 239 - 240.

[87] الصف 14.

[88] الإيضاح: 240. و ينظر معترك الأقران: 274/1.

[89] الكشاف: 95/4. و ينظر البرهان في علوم القرآن: 425/3، وتفسير النسفي:253/4-254،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،دط،دت.

[90] البقرة 187.

[91] الإيضاح: 247 - 248 و ينظر الكشاف: 115/1.

[92] لقد تكّرر ذكر الزمخشري في كتاب البرهان في أكثر من مئتي موضع، على مدى الأجزاء الأربعة، و في مجالات مختلفة؛ و لا سيما النحو و البيان. و كان اسُمه من أكثر الأعلام وروداً في هذا الكتاب؛ ممّا يدلّ على قوّة أثره في اللاحقين من علماء العربية.وكان الإمام النسفي(ت701هـ) ينقل آراء الزمخشري ،في تأويل صور البيان،حرفياً دون أن يذكر الكشاف أو يحيل عليه.ينظر مثلاً البقرة:1/17 : 25-26 ، والبقرة:1/19 : 26-27 ،والكهف:3/42 : 14 ،والكهف:3/48 : 15 ،ومريم:3/50 : 38 ،والفرقان:3/23 : 163 ،والفرقان:3/27 : 164 ،والفرقان:3/43 : 168 ،والفرقان:3/48 : 168 ،والصافات:4/65 : 22 ،والصافات:4/89 : 23-24 ،والجمعة:4/5 : 255 والصف:4/23 :38-38.

[93] البقرة 18.

و المنقول إليه لولا القرينة؛ و من ثمّ ترى المفلقين السحرة منهم، كأنّهم يتناسون التشبيه و يضربون عنه صفحاً))[94] .

و وقف عند قوله تعالى: (حتّى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيط الأسودِ من الفجرِ)[95] مُردّداً تأويل الزمخشري، دون أن يذكره بالاسم؛ فقال: ((فهذا تشبيهٌ لا استعارة لذكر الطرفين: الخيط الأسود، و هو ما يمتدُّ معه من غسق الليل شبيهاً بخيط أسود و أبيض، و بُيِّنا بقوله (من الفجر). و الفجر – و إن كان بياناً للخيط الأبيض – لكن لمّا كان أحدهما بياناً للآخر لدلالته عليه، اكتفي به عنه. و لو لا البيان كان من باب الاستعارة؛ كما أنّ قولك: رأيت أسداً، استعارة، فإذا زدت (من فلان) صار تشبيهاً. و أمّا أنّه لِمَ زيد (من الفجر) حتّى صار تشبيهاً؟ وهلاّ اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ؛ فلأنَّ شرط الاستعارة أن يدلّ عليه الحال، و لو لم يذكر (من الفجر) لم يُعلم أنَّ الخيطين مستعاران من (بدا الفجر)، فصار تشبيهاً))[96] . فلم يزد الزركشي، ههنا، شيئًا على كلام الزمخشري و قنع بتلخيص عبارته[97] .

و يظهر أيضاً تأثّره بالزمخشري في حديثه عن التشبيه المركّب. فقد وقف عند الآيات التي حلّلها الزمخشري و قارن فيها بين المفرد و المركّب من التشبيهات كقوله تعالى: (كمثلِ الحمارِ يحملُ أسفاراً)[98] ، و قوله: (و اضربْ لهم مثلَ الحياةِ الدنيا كماء أنزلناه من السماءِ)[99] ، و قوله (مثلُ الذين اتّخذوا من دون اللهِ أولياءَ كمثل العنكبوتِ اتّخذتْ بيتاً)[100] ، و قوله (أو كظلمات في بحرٍ لُجّيٍّ، يغشاه موجٌ من فوقه موجٌ من فوقه سحابٌ، ظلماتٌ بعضُها فوق بعض)[101] وغيرها من التشبيهات المركّبة. ثمّ نقل ما قرّره الزمخشري في هذا الشأن، فقال: ((قال الزمخشري: و الذي عليه علماء البيان أنَّ التمثيلين جميعاً من جملة التمثيلات المركّبة لا المفردة؛ بيانهُ أنَّ العرب تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها من بعض، لم يأخذ هذا بحُجْزة ذاك فتشبِّهها بنظائرها كما

---

(94) البرهان في علوم القرآن: 319/3. و ينظر الكشاف: 39/1.

(95) البقرة 187.

(96) البرهان في علوم القرآن: 419/3 – 420.

(97) ينظر الكشاف: 116/1.

(98) الجمعة 5

(99) الكهف 45.

(100) العنكبوت 41.

(101) النور 40.

ذكرنا، و تُشبِّه كيفية حاصلة من مجموع أشياء تضامّت حتّى صارت شيئاً واحداً بأخرى كقوله تعالى (مثل الذين حُمّلوا التوراة)[102] .

و نظائره من حيث اجتمعت تشبيهات؛ كما في تمثيل الله حال المنافقين أوّل سورة البقرة. قال الزمخشري: و أبلغه الثاني؛ لأنّه أدلّ على فرط الحيرة، و شدّة الأمر و فظاعته؛ و لذلك أُخّرَ، قال: و هم يتدرّجون في نحو هذا من الأهون إلى الأغلظ))[103] .

و الخلاصة أنّ الزّركشي استفاد – مثل غيره – من آراء الزّمخشري و تحليلاته في كثير ممّا قاله في باب التشبيه[104] .

ب – المجاز اللغوي:

لعلّ منْ فضائل الزّمخشري، في باب المجاز، أنّه منْ أوائل من أشارُوا إلى أنَّ الاستعارة قد تُرشّح و تدعّم بما يلائمُ المسْتعار، لتكون الصورة البلاغية كاملة الوضوح في الأذهان؛ و مثّل لذلك بقوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الضلالةَ بالهدى ، فما ربحتْ تجارتُهم)[105] و فسّر المراد من ذكر الاشتراء، ثمَّ إردافه بالربح و التجارة، بأنَّه من قبيل ((الصنعة البديعية التي تبلغُ بالمجاز الذروة العليا، و هو أن تساق كلمةٌ مساق المجاز ثم تُقفَّى بأشكال لها و أخوات إذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة، و أكثر ماء و رونقاً؛ و هو المجاز المرشّح، و ذلك نحو قول العرب في البليد: كأنَّ أُذَنَي قلبه خطلا، و إنْ جعلوه كالحمار، ثمَّ رشّحوا ذلك رَوْماً لتحقيق البلادة فادّعَوْا لقلبه أذنين، و ادّعوا لهما الخطل ليمثّلوا البلادة تمثيلاً يلحقها ببلادة الحمار مشاهَدَةً معاينة .. فكذلك لمّا ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله، و يواخيه، و ما يكمل و يتمّ بانضمامه إليه تمثيلاً لخسارهم وتصويراً لحقيقته))[106] .

---

(102) الجمعة 5.

(103) البرهان في علوم القرآن: 424/3. و ينظر نصّ الزمخشري الذّي نقله الزركشي في الكشاف: 40/1 – 41؛ و هو النصّ الذي حلّل فيه تمثيل المنافقين بالمستوقد ناراً و بالصيِّب فيه ظلمات و رعد و برق. البقرة 17 – 19.وينظر تفسير النسفي:23/1-26.

(104) ينظر البرهان في علوم القرآن: 419/3 – 420 و 422 – 431.

(105) البقرة 16.

(106) الكشاف: 37/1. و ما قاله الفخر الرازي في هذه الآية لا يعدُو أن يكون ترديداً لكلام الزمخشري. فقد ذكر أنّ الاشتراء بمعنى الاختيار والاستبدال، ثمّ قال: ((أمّا قوله (فما ربحتْ تجارتُهم) فالمعنى أنّهم ما ربحوا في تجارتهم، و فيه سؤالان؛ السؤال الأول: كيف أسند الخسران إلى التجارة و هو لأصحابها؟ الجواب: هو من الإسناد المجازي؛ و هو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبسّت التجارة بالمشتري.

../..

و قد قادَهُ تحليله لقوله تعالى: (فأذاقها اللهُ لباسَ الجوع و الخوف)[107] إلى القول بأنَّ للاستعارة طريقين في الكلام؛ إذ ينظر تارة إلى لفظ المستعار له فيعقَّب بما يلائمه، و ينظر تارة أخرى إلى لفظ المستعار فيعقَّب بما يلائمه أيضاً. و قد وضع الزمخشري بهذه الإشارات الأسس التي اعتمدها البلاغيون المتأخّرون في تقسيمهم للاستعارة باعتبار طرفيها إلى مُرشّحة و مجرّدة[108].

قال السكّاكي: ((اعلم أنَّ الاستعارة في نحو: عندي أسد، إذا لم تعقّب بصفات أو تفريع كلام، لا تكون مجرّدة و لا مرشَّحة، و إنّما يلحقها التجريد أو الترشيح إذا عقّبت بذلك. ثم إنّ الضابط هناك أصل واحد، و هو أنّك قد عرفت أنّ الاستعارة لابدّ لها من مستعار له و مستعار منه، فمتى عقِّبت بصفات ملائمة للمستعار، أو تفريع كلام ملائم له سمّيت مجرّدة، و متى عقِّبت بصفات أو تفريع كلام ملائم للمستعار منه سمّيت مرشّحة.

مثالها في التجريد أن تقول: ساورتُ أسداً شاكي السلاح، طويل القناة، صقيل العَضْب وحاورت بحراً ما أكثر علومه، و ما أجمعه للحقائق و ما أوقفه على الدقائق. و مثالها في الترشيح أنْ تقول: ساورت أسداً هصوراً، عظيم اللبدتين، وافي البراثن منكر الزئير و حاورت بحراً زاخراً لا يزال يتلاطم أمواجه، و لا يغيض فيضه و لا يدرك قعره))[109] .

و يبدو تأثر القزويني بتحليلات الزمخشري واضحاً بيّناً في حديثه عن الاستعارة المرشّحة والمجرّدة، فقد أورد شواهده و نصَّ على أنّ الاستعارة تكون مطلقة، و هي التي لم تقترن بصفة ولا تفريع كلام، و مُجرَّدة و هي ((التي قرنت بما يلائم المستعار له كقول كثيِّر:

غَمْرُ الرداء، إذا تبسّم ضاحكاً   غَلِقتْ لضحكته رِقابُ المال[110]

السؤال الثاني: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح و التجارة و ما كان ثَمّ مبايعة على الحقيقة، و الجواب: هذا ممّا يقوّي أمر المجاز و يُحسِّنه كما قال الشاعر:

و لّما رأيتُ النّسرَ عزّ ابن دأيةٍ   و عَشَّشَ في وكريه جاش له صدري

لما شبّه الشيب بالنسر، و الشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش و الوكر؛ فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله و يواخيه تمثيلاً لخسارهم و تصويراً لحقيقته)). التفسير الكبير: 72/2. فعبارة الزمخشري واضحة في هذا النّص الذي مثّل فيه الرّازي ببيت الكشاف. ينظر الكشاف: 37/1 و قسم الاستعارة المرشحة من هذا البحث.

[107] النحل 112.

[108] ينظر الكشّاف: 347/2 – 348. و يُنْظر المجاز في اللغة و القرآن الكريم: 1/ 498. و الحقُّ أنَّ الثعالبي قد أشار إلى أنّ من صناعة الاستعارة الترشيح و التجريد، و ذكر بعض شواهدها التي يكون الزمخشري قد استفاد منها و أضاف إليها، و توسّع فيها في تطبيقاته القرآنية. ينظر روضة الفصاحة: 41 - 43.

[109] مفتاح العلوم: 163.

[110] الديوان: 288.

فإنّه استعار الرّداء للمعروف؛ لأنّه يصُون عِرْضَ صاحبه كما يصون الرداء ما يُلقى عليه، و وصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف لا الرداء؛ فنظر إلى المستعار له. و عليه قوله تعالى: (فأذاقها اللهُ لباسَ الجوعِ و الخوفِ)[111] حيث قال (أذاقها) و لم يقل (كساها)؛ فإنَّ المُراد بالإذاقة إصابتهم بما استعير له اللّباس، كأنّه قال: فأصابها الله بلباس الجوع و الخوف.

قال الزّمخشري: الإذاقة جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا و الشدائد، و ما يمسّ الناس منها فيقولون: ذاق فلان البؤس و الضرّ، و أذاقه العذاب. شبّه ما يُدرك من أثر الضرّ والألم بما يدرك من طعم المرّ و البشع))[112] .

و تكون الاستعارة مُرشّحة و هي ((التي قرنت بما يلائم المستعار منه كقوله:

ينازعني ردائي عبدُ عمروٍ   رويدَك يا أخا عمرو بن بكْرِ
ليَ الشطرُ الذي ملكتْ يميني   و دونك، فاعتجرْ منه بشَطْرِ[113]

إنّه استعار الرداء للسيف لنحو ما سبق، و وصفه بالاعتجار الذي هو وصف الرّداء؛ فنظر إلى المتسعار منه.

و عليه قولُه تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالةَ بالهدى؛ فما ربحتْ تجارتُهم)[114]؛ فإنّه استعار الاشتراء للاختيار، و قفّاه بالرِّبح و التجارة اللذين هما من مُتعلّقات الاشتراء؛ فنظر إلى المستعار منه))[115] .

فكلّ الشواهد التي مثّل بها القزويني لأقسام الاستعارة في هذا النّصِّ نقلها من الكشاف، ثمّ أفاد منها اللاّحقون أيضاً، و لم يكادوا يضيفون إليها شيئاً[116] .

و قد وضع الزمخشري أمام البلاغيين المتأخّرين أيضا الأسس التي اعتمدوها في الاستعارة التي عرفت عندهم (بالمكنية). فقد قال في معرض تفسيره قوله تعال :(الذين يَنقُضون عهدَ الله من بعد ميثاقه)[117] بأنّ من أسرار البلاغة و لطائفها ((أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثمّ يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه فينبّهوا بتلك الرمزة على مكانه. و نحوه قولك : شجاع يفترس أقرانه،

---

[111] النحل 112.

[112] الإيضاح: 307 – 308.وينظر تفسير النسفي:302/1.

[113] ينظر الإيضاح: 308 و مشاهد الإنصاف: 50/4.

[114] البقرة 16.

[115] الإيضاح: 307. و ينظر أيضاً شرح التلخيص: 146: و ينظر أيضا المصباح: 137 – 138.

[116] ينظر البرهان في علوم القرآن: 438/3، و إتمام الدراية لقراء النقاية: 155 – 156 و معترك الأقران: 281/1.

[117] البقرة 27.

و عالم يغترف منه الناس، و إذا تزوّجْتَ امرأة فاستوثِرْها، لم تقل هذا إلاّ و قد نَبَّهْتَ على الشجاع و العالم بأنهما أسد و بحر، و على المرأة بأنها فراش))[118] .

و يظهر أثر هذا التقرير في تعريف السكاكي لاستعارة الكناية بأنّها التي تَذْكُرُ فيها((المشبَّه و تريد المشبَّه به دالاً على ذلك بنصب قرينة تنصبها، و هي أن تنسب إليه و تضيف شيئاً من لوازم المشبّه به المساوية مثل أن تشبّة المنيّة بالسبع ثمّ تفردها بالذكر مضيفاً إليها- على سبيل الاستعارة التخييلية - من لوازم المشبّه به ما لايكون إلاّ له، ليكون قرينة دالة على المراد فتقول: مخالب المنية نشبت بفلان، طاوياً لذكر المشبّه به و هو قولك : الشبيهة بالسبع، أو مثل أن تقول : لسان الحال ناطق بكذا، تاركاً لذكر المشبَّه به و هو قولك : الشبيه بالمتكلم، أو تقول : زمام الحكم في يد فلان بترك ذكر المشبّه به))[119] . وواضح ما بين الكلامين من التشابه.

و قد شفع السكاكي حديثه عن استعارة الكناية بالقول : ((هذا ما عليه مساق كلام الأصحاب))[120] . و قال في موضع آخر : (هذا ما أمكن من تلخيص كلام الأصحاب في هذا الفصل)[121] .

و لم يتعدَّ الزركشي في هذا المقام ما ذكره الزمخشري حين قال : ((و أمَّا الاستعارة بالكناية فهي ألاَّ يصرَّح بذكر المستعار، بل تذكر بعض لوازمه تنبيهاً عليه كقوله: شجاع يفترس أقرانه، و عالم يغترف منه الناس، تنبيهاً على أنّ الشجاع أسد و العالم بحر))[122] .

و قال أيضا: ((و من أقسامها- و هو دقيق - أن يُسْكتَ عن ذكر المستعار، ثمّ يومَى إليه بذكر شيء من توابعه و روادفه، تنبيهاً عليه ؛فتقول : شجاع يفترس أقرانه، فنبَّهتَ بالافتراس على أنّك قد استعرت له.

و منه قوله تعالى (الذين ينقُضُون عهدَ الله من بعد ميثاقه)[123] ، فنبَّه بالنقض، الذي هو من توابع الحبل و روادفه، على أنَّه قد استعار للعهد الحبل لما فيه من باب الوصلة بين المتعاهدين))[124] .

---

(118) الكّشاف: 58/1. و كان الثعالبي قد أشار إليها، دون أن يذكرها بالإسم، و قال إنها ((قسمٌ دقيق شبيه بالسِّحر، و هو من أسرار البلاغة)). روضة الفصاحة: 43 - 44.

(119) مفتاح العلوم: 160 - 161. و ينظر الإيضاح: 317 و المصباح: 133.

(120) مفتاح العلوم: 161.

(121) المصدر نفسه: 163 و ينظر أيضاً الصفحات: 165 و 169.

(122) البرهان في علوم القرآن: 438/3.

(123) البقرة 27.

(124) البرهان في علوم القرآن: 439/3. و ينظر الكشاف: 116/1. و نجد هذا الأثر عند السيوطي. ينظر معترك الأقران: 281/1 - 282.

و **نسجِّلُ، ههنا، أيضا** أنَّ الزمخشري توسَّع في الحديث عن استعارة الحروف و كان من أوائل من تنبَّهُوا إلى وقوعها مجازاً في الكلام، تماماً كالأفعال و الأسماء. و قد ألممنا بذلك في القسم الذي وضعناه لاستعارة الألفاظ، و لا نرى حاجة لإعادته.

و **أما المجاز المرسل**، فإنَّ الزمخشري، مثلما وضَّحنا، قد توسَّع فيه، و ذكر كثيراً من علاقاته و شواهده التي أصبحت عمدة البلاغيين المتأخّرين. فقد حفل كتاب الإيضاح بكثير من هذه الشواهد التي حلَّلها الزمخشري، و كشف ملابساتها المجازية كقوله تعالى :(و أنزلَ لكم من الأنعامِ ثمانيةَ أزواجٍ)[125] و قوله (أولئك ما يأكلون في بطونِهم إلاّالنارَ)[126] .

قال الزمخشري بخصوص آية الزمر: (و قيل: لاتعيش الأنعام إلاّ بالنبات، و النبات لايقوم إلاّ بالماء، و قد أنزل الماء فكأنَّه أنزلها)[127] .

و قال القزويني : ((و كذا تفسير إنزال أزواج الأنعام في قوله تعالى (و أنزلَ لكم من الأنعام ثمانيةَ أزواج) [128] بإنزال الماء على وجه؛ لأنَّها لاتعيش إلاّ بالنبات، و النبات لايقوم إلاّ بالماء و قد أنزل الماء، فكأنّه أنزلها))[129] .

و استشهد أيضا بالبيت الذي ذكره الزمخشري في هذا الشأن و هو قوله :

أقبل في المُسَنَّنِ من رَبَابه   أسنِمةُ الآبال في سحابه

و سميَّ ((الماء بأسنمة الآبال؛ لأنّه سبب سمن المال و ارتفاع أسمنته))[130] .

و قال الزمخشري في تفسير آيةالبقرة :((في بطونهم: ملء بطونهم، يقال :أكل فلان في بطنه و أكل في بعض بطنه (إلاّ النار)؛ لأنّه إذا أكل ما يلتبس بالنار لكونها عقوبة عليه، فكأنّه أكل النار. و منه قولهم : أكل فلان الدم إذا أكل الديَّة التي هي بدل منه، قال :

+ أكلتُ دماً إن لم أرُعْكِ بضرَّةٍ +

و قال :

+ يأكلن كلَّ ليلة إكافاً +

---

[125] الزمر 6.

[126] البقرة 174.

[127] الكشاف: 339/3.

[128] الزمر 18.

[129] الإيضاح: 280.

[130] الكشاف: 241/3. و ينظر الإيضاح: 280. و ينظر أيضاً رأي ابن الناظم الذي جاء كلامه قريباً من الزمخشري. المصباح: 124.

أَراد ثمن الإكاف فسمَّاه إكافاً لتلبُّسِهِ بكونه ثمناً له))[131] .

و قال القزويني:((و قوله تعالى (إنَّما يأكلون في بطونهم)[132] ، و قولهم :فلان أكل الدم، أي الديّة التي هي مسبَّبة عن الدم، قال :

أكلتُ دماً إن لم أرُعْك بضرَّةٍ

بعيدةِ مهوى القُرطِ، طيِّبةِ النشر))[133] .

و قال في موضع آخر : ((و كالإكاف في قول الشاعر :

+ يأكلن كلَّ ليلة إكافاً +

أي علفاً بثمن الإكاف))[134] .

و قد تفرَّد الزمخشري بعلاقات للمجاز المرسل لم ترد في كتب المتأخرين كعلاقة المجاورة، و توسَّع في بعض العلاقات كالآلية التي جَلَبَ لها كثيراً من الشواهد، في حين اكتفى القزويني بآيتين سبق للزمخشري أن حلَّلهما.[135]

د – المجاز العقلي :

إذا كان عبد القاهر الجرجاني قد بذل وسعه للتمييز بين المجاز اللغوي و المجاز العقلي، مثلما و ضَّحنا ذلك في صدر الفصل الثالث، فإنَّ الزمخشري هو الذي وضع للمجاز العقلي دعائمه التي قام عليها، و أسسه التي حافظ عليها اللاحقون.

فقد ذكر الزمخشري أنَّ ((للفعل ملابسات شتَّى؛ يلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و المسبِّب له ... فيقال في المفعول به (عيشةٌ راضيةٌ)[136] و (ماءٌ دافق)[137] ، و في عكسه: سيلٌ مفعَم، و في المصدر : شعرٌ شاعر و ذيل ذائل، و في الزمان: نهارُه صائمٌ و ليله قائم، و في المكان: طريق سائر و نهرجار. و أهل مكَّة يقولون: صلَّى المقامُ، و في المسبِّب :

---

[131] الكشاف: 108/1.

[132] النساء 10.

[133] الإيضاح: 281.

[134] المصدر نفسه: 278 – 279. و ينظر المصباح: 125وتفسير النسفي:89/1.

[135] ينظر حديثنا عن هاتين العلاقتين في قسم المجاز المرسل. و ينظر الإيضاح: 282.

[136] الحاقة 21.

[137] الطارق 6.

بنى الأمير المدينة))[138] و لم يتجاوز المتأخّرون هذه الملابسات التي قنعوا بها و لم يضيفوا إليها شيئاً ذا بال.

فقد انطلق القزويني مثلاً، في عرضه علاقات المجاز العقلي، من قول الزمخشري السابق، إذْ قال: ((و للفعل ملابسات شتّى، يلابس الفاعل، و المفعول به، والمصدر، و الزمان، و المكان و السَّبب... كقولهم في المفعول به (عيشةٌ راضيةٌ)[139] و (ماءٌ دافق)[140]، و في عكسه: سيل مُفعَم، و في المصدر: شعر شاعر، و في الزمان: نهاره صائم وليله قائم، و في المكان: طريق سائر و نهر جار، و في السبب: بنى الأمير المدينة))[141].

و **قد اقتصر** البلاغيون المتأخّرون. الذين انكبُّوا على وضع قواعد البلاغة العربية- على هذه العلاقات التي أشار إليها الزمخشري في النصِّ السابق، في حين أنّه ذكر ملابسات أخرى رأى أنَّ لها سيرورة في النصوص القرآنية و كلام العرب؛ و هي الملابسات التي بسطنا القول عنها في ختام حديثنا عن المجاز العقلي. و الغريب أنّ المحدثين، من المهتمِّين بالدراسات البلاغية، قنعوا أيضاً بعلاقات المجاز العقلي التي نصّ عليها القزويني و أتباعه[142].

د - الكناية و التعريض:

لقد جمع القدماء بين الكناية و التعريض في سياق واحد، نظراً لما بينهما من التقارب في أداء المعنى تلميحاً لا تصريحاً. و قد ظهر الاهتمام بهذين الفنّين مبكّراً في كتبهم و مُصنَّفاتهم، كما أشرنا إلى ذلك في أوّليات هذين الفنّين في أبحاث القدماء و دراساتهم[143].

و ما يمكن تقريره، ههنا، أنّ فنَّيْ الكناية و التّعريض قد وصلا إلى الزمخشري، و قد اكتمل نضجهما لكثرة ما درسا عند السابقين – و لا سيما عبد القاهر الجرجاني الذي التفت في تحليلاته إلى دلالاتهما في التراكيب، و ظلالهما الفنية و المعنوية و إلى أثرهما في النفوس – فكان على الزمخشري أن ينظر فيما يمكن أن يضاف إلى جهودهم الكبيرة في هذين اللونين من البيان.

---

(138) الكشاف: 28/1.وينظر النسفي:16/1،فقد نقل رأي الزمخشري في تأويله دلالة إسناد الختم في قوله تعالى:(ختم الله على قلوبهم)-البقرة7- ونسبه إلى أحد المعتزلة،دون أن يذكر الزمخشري بالاسم.وذكر هذه الملابسات كما هي واردة في الكشاف.

(139) الحاقة 21.

(140) الطارق 6.

(141) الإيضاح: 28. و ينظر شرح التلخيص: 22 – 23، و إتمام الدراسة لقراء النقابة 131. و المجاز في اللغة و القرآن الكريم: 479 و ما بعدها.

(142) ينظر معجم البلاغة العربية: 323/1 و 331 و 660/2 – 661 و 853، و في البلاغة العربية: 337 – 349 و علوم البلاغة: 270 – 273.

(143) ينظر تمهيد الفصل الرابع الذي خصّصناه للكناية و التعريض.

و قد مكّنه ذكاؤه، و فطنته و معرفته بالأساليب التي اكتسبها من رحابة القرآن، و عمق دلالاته و معانيه من أن يشُقَّ له طريقاً يُخَلِّدُ ذكره، و يشهد له بالأيادي البيضاء في هذا البحث. فقد و جدناه يقف طويلاً عند شواهدهما القرآنية، مبيِّناً أغراضهما و مقاصدهما و مستقصياً دلالاتهما الفنية و البلاغية.

و إذا كان السّابقون له قد جمعوا بين الكناية و التعريض و عدّوهما فناً واحداً؛ فإنَّ للزمخشري الفضل في أنّه أوّلُ من فرّق بينهما تفريقاً علمياً دقيقاً لّما قال: ((فإن قلت: أيّ فرق بين الكناية و التعريض؟ قلت: الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له كقولك: طويل النجاد و الحمائل لطول القامة، و كثير الرماد للمضياف. و التعريض أنْ تذكر شيئاً تدلُّ به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جِئتُك لأسلِّم عليك و لأنظر إلى وجهك الكريم؛ و لذلك قالوا:

+ و حسبُك بالتسليم مِنِّي تقاضيا +

و كأنّه إمالةُ الكلام إلى عُرْض يدلُّ على الغَرَض، و يسمّى التّلويح لأنّه يلوح منه ما يريدُه))[144] .

و قد عجبنا – كما عجب الدكتور أبو موسى[145] – من قول ابن الأثير: ((و قد تكلّم علماء البيان فوجدتهم قد خلطوا الكناية بالتعريض، و لم يفرِّقوا بينهما، و لا حدّوا كلاً منهما بحدٍّ يفصله عن صاحبه، بل أوردوا لهما أمثلةً من النظم و النثر، و أدخلوا أحدهما في الآخر؛ فذكروا للكناية أمثلة من التعريض و للتعريض أمثلةً من الكناية. فمِمَّن فعل ذلك الغانمي و ابن سنان الخفاجي و العسكري))[146] .

و إذا كنّا نقبل منه أنْ يتّهم الذين ذكرهم بالخلط و عدم التفريق بين الكناية و التعريض؛ فإنّنا لا نقبل منه أن يتغافل عن فضل من سبقه إلى ذلك، خصوصاً و أنّه لم يبتعد في تعريفه لهما عمّا ذكره الزمخشري. فقد قال في تعريف الكناية: ((و إذا كان الأمر كذلك فحدُّ الكناية الجامع لها هو أنها كلُّ لفظة دلّتْ على معنًى، يجوز حملُه على جانبي الحقيقة و المجاز بوصْفٍ جامعٍ بين الحقيقة و المجاز. و الدليل على ذلك أنّ الكناية في أصل الوضع أن تتكلّم بشيء و تريد غيره؛ يقال: كَنَيْت بكذا عن كذا، فهي تدلّ على ما تكلّمت به، و على ما أردته من غيره))[147] .

---

(144) الكشاف: 143/1. و ينظر سِمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر: 286، د. محمد جلال الذهبي، مطبعة الأمانة – القاهرة، ط 2، د ت.

(145) ينظر كتابه البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 576 – 578.

(146) المثل السائر: 180/2.

(147) المصدر نفسه: 182/2.

و قال في تعريف التعريض: ((و أمّا التعريض فهو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي و لا المجازي، فإنّك إذا قلت لمن تتوقّع صلته و معروفه بغير طلب: و الله إنّي لمحتاج و ليس في يدي شيء ،وأنا عُريان و البرد قد آذاني؛ فإنّ هذا و أشباهه تعريض بالطلب. و ليس هذا اللفظ موضوعاً في مقابلة الطلب، لا حقيقة و لا مجازاً، إنّما دلّ عليه طريق المفهوم بخلاف دلالة اللمس على الجِمَاع، و عليه ورد التعريض في خطبة النكاح كقولك للمرأة: إنّكِ لَخَلِيّةٌ و إنّي لعَزَبٌ؛ فإنّ هذا و أمثاله لا يدلّ على طلب النكاح حقيقة و لا مجازاً.

و التعريض أخفى من الكناية؛ لأن دلالة الكناية لفظية و ضعية من جهة المجاز، و دلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقي و لا المجازي، و إنما سُمِّي التعريض تعريضاً لأنّ المعنى فيه يفهم من عُرضه؛ أي من جانبه، و عُرْض كل شيء: جانبه))[148] . ثمّ ذكر أنّ التعريض يفهم من جهة التلويح و الإشارة؛ و هو ما أكّده - قبله - الزمخشري كما أوضحنا ذلك.

فالتشابهُ بين الكلامين كبير، و لا نستطيع أن نجزم - كما أشار إلى ذلك الدكتور أبو موسى - بأنّ ابن الأثير لم يطّلع على الجزء الخاص بالتفريق بين الكناية و التعريض؛ لأنّنا وجدناه يتوقّفُ عند الشواهد القرآنية نفسها التي حلّلها الزّمخشري[149] .

و منها قوله تعالى: (إنَّ هذا أخي له تسعٌ و تسعون نعجةً، و لي نعجةٌ واحدة)[150] ، و قوله (قالوا أ أنتَ فعلتَ هذا بآلهتنا يا إبراهيمُ، قال بل فعله كبيرُهم هذا، فاسألوهم إنْ كانوا ينطِقون)[151] و قوله (فقال الملأُ الذين كفروا من قومه، ما نراك إلاّ بشراً مثلَنا)[152] . فابن الأثير لم يكد يتجاوز في تحليلها ما ذكره الزمخشري في بيان مقاصد التعريض و ظلاله فيها[153] .

---

(148) المثل السائر: 186/2.

(149) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري: 577. و قد اطّلع ابن الأثير على تفسير الزمخشري لقوله في باب الالتفات: ((و قال الزمخشري رحمه الله: إن الرجوع من الغيبة إلى الخطاب إنما يستعمل للتفنّن في الكلام، و الانتقال من أسلوب إلى أسلوب تَطْرِيةً لنشاط السامع، و إيقاظاً للإصغاء إليه)). المثل السائر: 3/2.

(150) ص 23.

(151) الأنبياء 62 - 63.

(152) هود 27.

(153) و الواقع أنّ ابن الأثير قد دأب على الغضّ من جهود سابقيه. فقد ذكرنا في الرسالة التي تقدّمنا بها لنيل الماجستير أنّ ابن الأثير قد استفاد من الزّمخشري في باب معاني الحروف و دلالاتها، دون أن يُشير إلى فضله مع أنّه كان ينقل عنه حرفيّاً أحياناً. ينظر رسالتنا: ظاهرة الفصل و الوصل بين النحو و البلاغة بإشراف الدكتورين: محمد حموية و تامر سلّوم، جامعة حلب، 1407 هـ - 1987 م، ص: 39.

و أمّا حقُّ ابن الأثير في باب الكناية و التعريض، فهو أنّه توسّع في التفريق بينهما، وقارن بين الاستعارة و الكناية التي تتجاذبها الحقيقة و المجاز، و تحدّث عن الإرداف دون أن يبتعد عمّا قاله قدامة و عبد القاهر و الزمخشري؛ ثمّ جلب لهما كثيراً من الأمثلة و الشواهد منَ القرآن، و كلام الرسول -ﷺ- و الصحابة، و الشعر و أقوال العرب و مأثوراتها، مُميِّزاً بين الحسن و اللطيف من الكنايات و التعريضات و القبيح منها. و هو ما فعلهُ الزّمخشري أيضاً مع تعريضات القرآن، و قد ألممنا بذلك في الحديث عن بلاغة الكناية و التعريض.

و قد كان السّيوطي منصفاً في الفصل الذي خصّصه للفرق بين الكناية و التعريض؛ إذ صدَّر جُهود العلماء في هذا الباب بالزمخشري؛ فقال: ((للناس في الفرق بين الكناية و التعريض عبارات متقاربة ؛فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، و التعريض أن تذكر شيئاً تدلّ به على شيء لم تذكره. و قال ابنُ الأثير الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما، و التعريض اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي ... و قال السّبكي في كتاب (الإغريض في الفرق بين الكناية و التعريض): الكناية لفظٌ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى؛ فهي بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة، و التجوّز في إرادة إفادة ما لم يوضع له؛ و قد لا يراد بها المعنى بل يعبّر بالملزوم عن اللازم ... و أمّا التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره ...

و قال السكاكي:((التعريض ما سيق لأجل موصوف غير مذكور، و منه أن يخَاطَب واحد و يراد غيره، و سمِّي به لأنّه أُميل الكلام إلى جانب مشاراً به إلى آخر؛ يقال: نظر إليه بعُرض وجهه أي جانبه))[154] .

وواضح منْ أقوال هؤلاء العلماء مدَى التشابه و التقارب بين التعريف الذي وضعه الزمخشري، و بين ما قالُوه معتمدين على استشهاداته القرآنية التي أبدع في تحليلها.

و قد حام الفخر الرازي، في حديثه عن الكناية و التعريض و تفريقه بينهما، حول كلام الزمخشري و لم يبتعد كثيراً عمّا ذكره؛ إذ اكتفى بشواهده و عبارته و قال: ((التعريض في اللغة ضد التصريح، و معناه أنْ يُضمِّنَ كلامه للدلالة على مقصوده، و يصلح للدلاله على غير مقصوده، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتمّ و أرجح. و أصله من عُرض الشيء، و هو جانبه،

[154] الإتقان في علوم القرآن: 48/2. و ينظر معترك الأقران: 291/1 - 292.

كأنّه يحوم حوله و لا يظهره. و نظيره أن يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك و لأنظر في وجهك الكريم؛ و لذلك قالوا:

+ و حسبُك بالتسّليم منّي تقاضيا +

و التعريض قد يُسمّى تلويحاً؛ لأنّه يلوح منه ما يريد. و الفرق بين الكناية و التّعريض أنّ الكناية أَنْ تذكر الشيء بذكر لوازمه كقولك: فلانٌ طويلُ النجاد كثير الرماد، و التعريض أن تذكر كلاماً يحتمل مقصودك و يحتمل غير مقصودك؛ إلاّ أنّ قرائن أحْوَالك تُؤكّدُ حمله على مقصودك))[155] .

و أشار الزّركشي إلى أنّ هناك نوعاً من الكناية يعمد فيها إلى جملة الكلام؛ فيستخلص منها المقصود دون اعتبار للحقيقة أو المجاز، و قال إنّ هذه الكناية ((استنبطَها الزّمخشري، و خرج عليها قولُه تعالى: (الرحمنُ على العرش استوى)[156] ؛ فإنّه كناية عن الملك؛ لأنّ الاستواء على السّرير لا يحصل إلا مع الملك، فجعلوه كناية عنه.

و كقوله تعالى (و الأرض جميعاً قبضتُه يوم القيامة...)[157] الآية، إنّه كناية عن عظمته و جلالته من غير ذهاب بالقبضِ و اليمين إلى جهتين: حقيقة و مجاز))[158] .

و قد توقّف الزركشي عند كثير منَ النُّصوص القرآنية التي حلّلها الزّمخشري، مُقرّراً ما ذهب إليه في تأويلها كقوله تعالى: (و قالتِ اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ، غُلَّت أيديهم و لُعِنوا ما قالوا، بل يداه مبسوطتان)[159] ، و قوله: (بل فَعَلَهُ كبيرُهم هذا، فاسألوهم إنْ كانوا ينطقون)[160] ، و قوله: (و إنّا أو إياكم لعلى هدًى، أو في ضلالٍ مبينٍ)[161] و قوله: (و لا يُكلِّمهم اللهُ، و لا ينظرُ إليهم يوم القيامة)[162] .

---

(155) التفسير الكبير: 129/6 - 130. و ينظر البرهان في علوم القرآن: 311/2.وينظر النسفي:119/1-120.

(156) طه 5. و ينظر الكشاف: 427/2.

(157) الزمر 67. و ينظر الكشاف: 355/3.

(158) البرهان في علوم القرآن: 309/2. و هو الأمر الذي أثبته السيوطي أيضاً. ينظر معترك الأقران: 289/1 - 290.

(159) المائدة 64. ينظر البرهان: 308/2 و الكشاف: 351/1.

(160) الأنبياء 63. ينظر البرهان: 311/2 و الكشاف: 15/3.

(161) سبأ 24. ينظر البرهان: 313/2 و الكشاف: 259/3.

(162) آل عمران 77. ينظر البرهان: 310/2 و الكشاف: 197/1.

و ثمّة أمر آخر يُضافُ إلى حسنات الزمخشري في باب التعريض، و هو إشـارته إلى وقعـه في النفس، و علوقهِ بالقلب، و خروجهِ إلى معانٍ إضافيـة كـالمدح، و الـذّم، و الاستـهزاء و التّوبيـخ، و هي إشارات لم يُسبق إليها[163] .

---

[163] ينظر: حديثنا عن ذلك في القسم الذي خصّصناه لبلاغية الكناية و التعريض في الفصل الرابع.

القسم الثاني:

جهود الزمخشري في دراسة صور البيان.

تمهيد :

لقد واجه النصّ القرآني العرب بتميُّزه و قوّة تأثيره في النفوس ، فأعجز فصحاءهم و أفحم خطباءهم الذين ظلُّوا، ولفترة طويلة، مشدوهين حائرين مندهشين لما أصابهم من السحر. فهذا الشاعر لبيد، أحد فحول الجاهلية، يتوقّف عن قول الشعر ((و لم يقل في الإسلام إلاّ بيتاً واحداً و اختُلف في البيت، قال أبو اليقظان هو :

الحمد لله إذْ لم يأتني أجلي حتَّى كساني من الإسلام سربالا[1]

و قال غيره بل هو قوله :

ما عاتب المرءَ الكريمَ كنفسه و المرء يُصلحه الجليسُ الصالح[2]))[3] .

و حين سأله عمر بن الخطاب، رضيَ الله عنه، أن ينشده من شعره قرأ سورة البقرة و قال: ماكنت لأقول شعراً بعد أن علَّمني الله سورة البقرة و آل عمران. [4]

و قد نقل السيوطي كلاَماً حسناً للجاحظ قال فيه : ((بعث الله محمداً، صلّى الله عليه و سلّم، أكثر ماكانت العرب شاعراً و خطيباً، و أحكم ما كانت لغة ، و أشدّ ماكانت عدَّة فدعا أقصاها و أدناها الى توحيد الله و تصديق ؛رسالته فدعاهم بالحجة، فلمَّا قطع العذر، و أزال الشبهة- و صار الذي يمنعهم من الإقرار الهوى و الحميَّة دون الجهل و الحيرة- حملهم على حظّهم بالسيف فنصب لهم الحرب و نصبوا له، و قتل من عِلْيَتِهم، و أعلامهم، و أعمامهم، و بني أعمامهم، و هو في ذلك يحتجُّ عليهم بالقرآن، و يدعوهم صباح مساء إلى أنْ يعارضوه إن كان كاذباً بسورة واحدة، أو بآيات يسيرة، فكلَّما ازداد تحدّياً لهم بها، و تقريعاً لعجزهم عنها تكشَّفَ عن نقصهم ماكان مستوراً، و ظهر منه ماكان خَفياً.

فحين لم يجدوا حيلة ولاحجَّة قالوا له : أنت تعرف من أخبار الأمم مالا نعرف؛ فلذلك يمكنك مالايمكننا. قال : فهاتوها مفتريات، فلم يَرُمْ ذلك خطيب، و لاطمع فيه شاعر... و لو تكلَّفه لظهر ذلك، و لوظهر لوُجِد من يستجيد و يحامي عليه، و يكابر فيه و يزعم أنّه قد عارض،

---

[1] الديوان: 236. و فيه (حتّى لبست).

[2] المصدر نفسه: 224 و فيه (ما عاتب الحرَّ الكريم).

[3] الشعر و الشعراء: 172.

[4] ينظر المصدر نفسه: 172

و قابل و ناقض، فدلّ ذلك العاقل على عجز القوم مع كثرة كلامهم، و استحالة لغتهم، و سهولة ذلك عليهم، و كثرة شعرائهم، و كثرة من هجاه منهم ...

و لهم القصيد العجيب، و الرجز الفاخر، و الخطب الطوال البليغة و القصار الموجزة، ولهم الأسجاع، و المزدوج واللفظ المنثور. ثمّ يتحدَّى به أقصاهم بعد أن أظهر عجز أدناهم ؛فمحال – أكرمك الله– أن تجتمع هؤلاء كلّهم على الغلط في الأمر الظاهر ، والخطأ المكشوف البيِّن مع التقريع بالنقص، والتوقيف على العجز، وهم أشدّ الخلق أنفة وأكثرهم مفاخرة ، والكلام سيد عملهم ، وقد احتاجوا إليه، والحاجة تبعث على الحيلة في الأمر الغامض فكيف بالظاهر الجليل المنفعة.وكما أنّه محال أن يطيقوه ثلاثاً وعشرين سنة على الغلط في الأمر الجليل المنفعة، فكذلك محال أن يتركوه وهم يعرفونه، ويجدون السبيل إليه وهم يبذلون أكثر منه))[5] .

وقد حفلت كتب الأخبار واللغة والأدب بكثير من مواقف الدَّهشة التي أصابت من استمعوا إلى حلاوة القرآن من الجفاة، وقساة القلوب، فتحوَّل منهم من رقّ قلبه إلى الإسلام، وبقي المعاندون على كفرهم مع اعترافهم بسحر القرآن وصنيعه في النفوس [6] .

ومن هنا توجَّهت عناية الباحثين إلى دراسة الأسلوب القرآني ، والنظر في سرِّ تأثيره وخصوصية نظمه وتأليفه ، محاولة منهم للاهتداء إلى أسباب إعجازه[7] .وقد قال الرمّاني إنّ وجوه إعجاز القرآن تظهر ((من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفّر الدواعي ، وشدّة الحاجة،

---

[5] الإتقان في علوم القرآن : 117/2–118 وقد قال الباقلاني كلاماً شبيها بكلام الجاحظ ، ينظر إعجاز القرآن: 20 – 27 و ينظر مباحث في علوم القرآن :313.

[6] ينظر في هذا الشأن : قصّة الوليد بن المغيرة الذي يعترف بحلاوة القرآن ، و تميُّزه عن الشعر وكلام العرب في كتاب الإتقان في علوم القرآن 117/2. وينظر قصّة أبي جهل ، والأخنس بن شريف وأبي سفيان الذين كانوا يسترقون السمع ليلاً للرسول صلى الله عليه وسلم وهو يصلّي في بيته في سيرة ابن هشام: 337/1–338.وقصّة الأعشى الذي خرج إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يريد الإسلام ، والطفيل بن عمرو السدوسي الشاعر والأديب في المصدر نفسه 25/2–28 وقصّة إسلام عمر رضي الله عنه، و قصّة عتبة بن ربيعة حين بعثه قومه إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم ، وقصّة الأنصار الذين فتحت مدينتهم بالقرآن لا بالسيوف في بيان إعجاز القرآن للخطابي : 70–71 و إعجاز القرآن للباقلاني: 27–28. و ينظر التّصوير الفني في القرآن لسيد قطب: 11 و ما بعدها، دار الشروق – بيروت و القاهرة، ط 7، 1402 هـ – 1982 م. و ينظر أيضاً الصفحات: 17 و 25 – 26.

وليس عجيباً أن يحصل ذلك للبشر إذا كانت الجنّ لم تتمالك أن قالت (إنّا سمعنا قرآناً عجباً، يَهْدِي إلى الرشد فآمنّا به) الجن1–2. وقد تحدّثت كثير من الآيات عن أثر القرآن الكريم في النفوس المؤمنة كقوله تعالى : (لو أنزلنا هذا القرآنَ على جبل لرأيتَه خاشعاً متصدّعاً من خشية الله) الحشر 21 وقوله تعالى : (الله نَزَّلَ أحسنَ الحديث، كتاباً متشابهاً، مثاني تقشعرُّ منه جلودُ الذين يخشَوْنَ ربَّهم، ثمَّ تلينُ جلودُهم وقلوبُهم إلى ذكر الله) الزمر 23 ، وينظر أيضا المائدة 83، ومريم 58 والسجدة 15.

[7] ينظر مباحث في علوم القرآن: 313

والتحدّي للكافّة، والصَّرفةوالبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة وقياسه بكلِّ معجزه)) [8] .

وقال الخطَّابي في هذا الشأن : ((قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديماً وحديثاً، وذهبوا فيه كلَّ مذهب من القول، وما وجدناهم صدورا عن رِيٍّ، وذلك لتعذّر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ، ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته)) [9] .ثمّ ذكر أنّ الأكثرين من علماء النظر على أنَّ إعجازه من جهة البلاغة، ولكنّهم حائرون في كيفيتها وتحديد وجوه تميزّها عن سائر البلاغات.

والواقع أن أكثرية الباحثين القدامى مجمعون على أنَّ إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه، وصحَّة معانيه وحسن بلاغته [10] .**وقد كان الزمخشري** و احداً من هؤلاء الباحثين الذين نظروا إلى القرآن من جهة بلاغته ونظمه؛ إذ قال : ((النظم هو أمّ إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدِّي ومراعاتُه أهمّ ما يجب على المفسّر)) [11] .وقال في تفسير قوله تعالى :(قلْ لَئِن اجتَمَعتِ الإنسُ والجنُّ على أنْ يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً) [12] بأنّهم لو تظاهروا على : ((أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بلاغته وحسن نظمه وتأليفه – وفيهم العرب العاربة أرباب البيان – لعجزوا عن الإتيان بمثله)) [13] .

وعَلّق على قوله تعالى : (وترى الجبالَ تحسبها جامدةً ،وهي تمرُّ مرَّ السحاب، صُنْعَ الله الذي أتقنَ كلَّ شيء؛ إنَّه خبيرٌ بما تفعلون. مَنْ جاء بالحسنة فله خيرٌ منها، و هم من فزعٍ يومئذ آمنون، ومن جاء بالسيئة فكُبَّت وجوهُهم في النار؛ هل تُجزوْن إلاّما كنتم تعملون) [14] قائلاً : ((فانظر إلى بلاغة هذا الكلام ، وحسن نظمه وترتيبه، ومكانة إضمَاده ، ورصانة تفسيره وأخذ بعضه بحجزة بعض كأنما أفرغ إفراغاً واحداً)) [15] .

---

[8] النكت في إعجاز القرآن: 75. وينظر تفصيل هذه الوجوه في الصفحات 109 -113.

[9] بيان إعجاز القرآن: 21.

[10] ينظر الحيوان :1/9 و3/86 و4/89 و إعجاز القرآن للباقلاني : 35 وما بعدها، ودلائل الإعجاز: 351. وقد استقصى السيوطي، كعادته ، جهود السابقين ومذاهبهم في وجوه الإعجاز القرآني و لَخَّصَهَا في الفصل الذي خصّصه لإعجاز القرآن ، فجاء بما يشفي الغليل . ينظر الإتقان في علوم القرآن 2/116 -125.

[11] الكشاف: 2/433.

[12] الإسراء 88.

[13] الكشاف: 2/374.

[14] النمل 88-90.

[15] الكشاف: 3/154-155. وينظر أيضا الكشاف : 2/191-210 و 374، و 3/158و227 و 4/201.

والحقُّ أنَّ فكرة النظم قال بها كثير من القدماء ومن أبرزهم الجاحظ ، والقاضي عبد الجبار وعبد القاهر الجرجاني الذي طوَّرها ، وجعلها مقياساً في النظر إلىالتراكيب والحكم على الأساليب ودلالاتها. وقد تأثَّر الزمخشري بعبد القاهر ، الذي سمّاه إماماً، وامتثل طريقته في التحليل، وكشف مواطن الجمال وقوة التأثير في النصّ القرآني [16] .

ولم يكن الزمخشري الذي طبَّق هذه النظرية على سور القرآن جميعها مجرد متعلّق بأهداب غيره، بل كانت له رؤيته الخاصّة وتميُّزه الذي تجلَّى في مقدرته الفائقة على التحليل ، وتأويل النصوص ، وكشف أكمام المعاني ودقائقها. فقد كان يدرك ، وهو مقبل علىالتفسير ، أنَّ أسرار التنزيل ورموزه (بالغة من اللطف والخفاء حدّاً يدِقُّ عن تفطُّن العالم ويزلُّ عن تبصُّره)[17] .

ولذلك وضع شروطاً لمن تطلَّع إلى تفسير القرآن ، ورام الوقوف على أسرار إعجازه وبدائع نظمه؛ إذ لابدَّ له أن يكون ((قد برع في علمين مختصّين بالقرآن ، وهما علم المعاني وعلم البيان ، وتمهّل في ارتيادهما آونة ، وتعب في التنقير عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبُّع مظانّهما هِمَّة في معرفة لطائف حجَّة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظٍّ، جامعاً بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ، قد رجع زماناً ورُجِع إليه، ورَدَّ ورُدَّ عليه، فارساً في علم الإعراب ، مقدّماً في حملة الكتاب. وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقَّادها، يقظان النفس، درَّاكاً للَّمحة وإن لطف شأنها، منتبهاً على الرَّمْزَةوإن خفي مكانُها ، لا كزّاً جاسياً، ولا غليظاً جافياً، متصرّفاً ذا دراية بأساليب النظم والنثر ، مرتاضاً غير ريِّض بتلقيح بنات الفكر ، قدعلم كيف يرتِّبُ الكلام ويؤلِّف، وكيف ينظم ويرصف ، طالما دُفِع إلى مضايقه ، ووقع في مداحضه))[18] .

والحقُّ أنَّ الزمخشري كان متوفِّراً على كلِّ هذه الشروط التي قَرَّرها ممَّا أَهَّله إلى كشف تجلِّيات النظم القرآني وسماته ، ودلائل إعجازه ، مستعيناً بهذين العلمين ومزوَّداً بثقافة لغوية وأدبية غزيرتين .

و سنحاول إجلاء جهود هذا المفسِّر المتميِّز الذي استطاع بذوقه الأدبيِّ الرفيع ، ومعرفته بأساليب العربية وفنون القول وتلاوينه عند العرب أن يقدِّم لنا صورة رائعة في فهم القرآن ، وإبراز

---

[16] ينظر الكشاف: 25/4، ومنهج الزمخشري في تفسير القرآن 219 والمباحث البلاغية 154.

[17] المصدر نفسه: 118/4.

[18] المصدر نفسه: 3/1

حقائق إعجازه ، وكشف الحجب عن بلاغته التي أعجزت الإنس و الجنّ ، وحسن النظر في دلالات تراكيبه وألفاظه وخفيّاتهما في السياقات المختلفة؛ فجاءت تحليلاته الدقيقة وتأويلاته العجيبة شاهدة له بالتفوّق في تدبُّر آي الذكر الحكيم وحسن فهمه .

1- بلاغة النظم القرآني:

ذكر عبد القاهر الجرجاني أنّه لم يتعاط أحد القول في إعجاز القرآن ونظمه إلاّ وكانت الاستعارة ، والكناية ، والتمثيل ، والمجاز والإيجاز عمدته في بحثه، لأنَّها ((الأقطاب التي تدور البلاغة عليها ، والأعضاء التي تستند البلاغة إليها، والطَّلْبَةُ التي يتنازعها المحسنون ، والرّهان الذي تجرَّبُ فيه الجياد والنِّضال الذي تعرف به الأيدي الشداد))[19] .

وقد امتثل الزمخشري ذلك في نظرته إلى النظم القرآني ، وتحليله لصور البيان المختلفة ، إذ وجدناه يقف مليّاً أمام هذه الصور متأمّلاً دلالاتها وظلالها الخفيَّة، ومدى قدرتها على نقل مقاصد الكلام، وحسن أدائها للمعاني والأغراض .

وتنحصر بلاغة النظم القرآني عند الزمخشري في أمور ثلاثة هي : **قدرة فنون البيان على تأدية المعاني، والقيمة الجمالية التي تضفيها على النسوج التعبيرية ، و آثارها النفسية في الملتقِّي ضمن السياق الذي ترد فيه والتأليف الذي ينتظمها .**

وقد ذكرنا طرفاً من دراسته لبلاغة صور البيان في الفصول السالفة ، ولاسيما الكناية والتعريض ، وسنتابع جوانب أخرى من ذلك في هذا القسم من البحث استكمالاً لمنهجه في دراسة أساليب القرآن الكريم .

أ- يرى الزمخشري أنّ فنون البيان في النصّ القرآني وسائل تعبيرية قادرة علىتصوير المعاني وتمكينها في الأذهان؛ لأنّ المعنى كلّما اعتمد على التصوير والتخييل كان أثبت في العقول وأمكن في النفوس. فقد تحدَّث عن التمثيل وأهميته في كشف أغوار المعاني قائلاً : ((ولاترى باباً في علم البيان أدقَّ ، ولا أرقَّ ، ولا ألطف من هذا الباب و لا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى، في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء ، فإنَّ أكثره وعِلِّيته تخييلات قد زلّت فيها الأقدام قديماً ، وما أتى الزالُّون إلىمن قلّة عنايتهم بالبحث والتنقير حتّى يعلموا أنَّ في عداد العلوم الدقيقة علماً، لو قدَّروه حقَّ قدره لما خفي عليهم أنَّ العلوم كلّها مفتقرة إليه وعيال

---

[19] دلائل الإعجاز: 351.

عليه؛ إذ لايحلُّ عقدها المورَّبة، ولايفكّ قيودها المُكْرَبة إلا هو. وكم آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثّة، والوجوه الرثّة؛ لأنَّ من تأوَّل ليس من هذا العلم في عير ولا نفير ، ولايعرف قبيلاً منه من دبير))[20] .

فالتمثيل يكشف المعاني ، ويوضّحها ، ويزيدها جلاء ، ونصاعة في الأذهان ، ويرفع الحجب عن الأغراض والمرامي ، ويدني المتوهَّم حتّى يصبح مشاهَداً ماثلاً للعيان [21] .

فقد جاء قوله تعالى: (مثلُهم كمثل الذي استوقدَ ناراً فلمَّا أضاءتْ ما حوله ذهبَ اللهُ بنورهم، وتركهم في ظلماتٍ لا يبصرون) [22] بعد الحديث عن أحوال المنافقين((زيادة في الكشف، وتتميماً للبيان. ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفيِّ في إبراز خبيَّات المعاني ، ورفع الأستار عن الحقائق حتّى تريك المتخيَّل في صورة المحقَّق، والمتوهَّم في معرض المتيقَّن ، والغائب كأنَّه مُشَاهد))[23] .

وقدَّم لنا التمثيل في قوله تعالى : (واتلُ عليهم نبأَ الذي آتيناه آياتِنا فانسلخ منها، فأتبعَه الشيطانُ فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرضِ و اتَّبع هواه، فمثلُه كمثل الكلبِ؛ إنْ تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ)[24] صورة واضحة لمن أبعده الشيطان عن آيات الله((فصفته التي هي مثلٌ في الخسَّة و الضَّعة كصفة الكلب في أخسِّ أحواله وأذلِّها ، وهي حال دوام اللّهث به واتّصاله سواء حمل عليه- أي شُدُّ عليه وهُيِّج فطرد- أو ترك غير متعرَّض له بالحمل عليه.وذلك أنَّ سائر الحيوان لا يكون منه اللهث إلا إذا هيِّج منه وحرِّك وإلاّ لم يلهث، والكلب يتّصل لهثه في الحالتين جميعاً))[25] .

---

[20] الكشاف: 356/3. و ينظر التصوير البياني: 131.

[21] ينظر المصدر نفسه: 54/1 ،و 6/3 و 204/3.

[22] البقرة 17.

[23] الكشاف: 37/1.

[24] الأعراف 175–176

[25] الكشاف :104/2. و ينظر البقرة 1/261: 159، والبقرة 1/265: 161، و الأنفال 2/6: 215، و الرعد 2/14: 283 – 284،وإبراهيم 2/18: 298، والأنبياء 3/93: 20، والنور 3/39 : 78 – 79، و الفرقان 3/23: 94، والعنكبوت 3/41: 191، والزمر : 3/29 346 ، والحديد 4/17: 67، و الممتحنة 4/11: 90 ، و الإسراء2/29 :359.

وجاء التشبيه في قوله تعالى: (هنَّ لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهنَّ)[26] للدلالة على العلاقة الحميمة بين الرجل وزوجه، وعلى متانة الاتصال بينهما؛ وذلك أنّه لما ((كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كلٌّ واحد منهما على صاحبه في عناقه شبّه باللباس المشتمل عليه))[27] .

والاستعارة في نظره أبلغ من التشبيه في أداء المعنى ، وأدخل في الفصاحة ، وأقدر على نقل المراد [28] . ولعل مردَّ ذلك ، كما نتصوَّر، إلى المبالغة في إلحاق المستعار بالمستعار منه حتّى يصيرا كالشّيء الواحد.

فقد أتت الاستعارة في قوله تعالى: (من ذا الذي يُقْرِضُ اللّهَ قرضاً حسنًا فيضاعفَه له) [29] لأداء المراد وبيان حقيقة المنْفِقِين ، فشبّه الإنفاق في سبيل الله :((بالقرض على سبيل المجاز؛ لأنّه إذا أعطى ماله لوجهه فكأنّه أقرضه إياه))[30] .

واستعارة (الوِتْر) في قوله تعالى : (واللّهُ معكم، ولن يَتِرَكُم أعمالَكم) [31] ، إنّما جاءت لبيان إضاعة العمل وتعطيل الثواب ، وهو من ((وترت الرَّجلَ إذا قتلت له قتيلاً من ولد أو أخ حميم أو حَرَبته ، وحقيقته أفردته من قريبه أو ماله من الوتر وهو الفرد؛ فشبّه إضاعة عمل العامل وتعطيل ثوابه بوتر الواتر، وهو من فصيح الكلام ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : من فاتته صلاة العصر فكأنّما وتر أهله وماله؛ أي أُفْرِد عنهما قتلاً ونهباً))[32] .

وأحاطت الاستعارة في قوله تعالى :(و اشتعل الرأسُ شيباً) [33] بالمقصود،بحيث ((شبّه الشيب بشواظ النار في بياضه ، وإنارته ، و انتشاره في الشَّعر ، وفُشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار))[34] .

وتتجلّى قيمة الاستعارة باعتبارها وسيلة تعبيرية في قوله تعالى: (فأذاقها اللّهُ لباسَ الجوعِ والخوفِ)[35] ، قال الزمخشري : ((فإن قلت : الإذاقة واللباس استعارتان ، فما وجه صحّتها

---

(26) البقرة 187.

(27) الكشاف: 115/1.

(28) ينظر المصدر نفسه:116/1.

(29) الحديد 11.

(30) الكشاف :65/4.

(31) محمد 35.

(32) الكشاف: 460/3. و ينظر نصّ الحديث في الكافي الشافي: 4/ 151.

(33) مريم 4.

(34) الكشاف: 405/2.

(35) النحل 112.

وجاء التشبيه في قوله تعالى: (هنَّ لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهنَّ)[26] للدلالة على العلاقة الحميمة بين الرجل وزوجه، وعلى متانة الاتصال بينهما؛ وذلك أنّه لما ((كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كلُّ واحد منهما على صاحبه في عناقه شبّه باللباس المشتمل عليه))[27] .

والاستعارة في نظره أبلغ من التشبيه في أداء المعنى ، وأدخل في الفصاحة ، وأقدر على نقل المراد [28] . ولعل مردَّ ذلك ، كما نتصوَّر، إلى المبالغة في إلحاق المستعار بالمستعار منه حتّى يصيرا كالشّيء الواحد.

فقد أتت الاستعارة في قوله تعالى: (من ذا الذي يُقْرِضُ اللهَ قرضاً حسنًا فيضاعفَه لـه) [29] لأداء المراد وبيان حقيقة المنْفِقِين ، فشبّه الإنفاق في سبيل الله :((بالقرض على سبيل المجاز؛ لأنّـه إذا أعطى ماله لوجهه فكأنّه أقرضه إياه))[30] .

واستعارة (الوِتْر) في قوله تعالى : (واللهُ معكم، ولن يَتِرَكُم أعمالَكم) [31] ، إنّما جاءت لبيان إضاعة العمل وتعطيل الثواب ، وهو من ((وترت الرَّجلَ إذا قتلت لـه قتيلاً من ولد أو أخ حميم أو حَرَبته ، وحقيقته أفردته من قريبه أو ماله من الوتر وهو الفرد؛ فشبّه إضاعة عمل العامل وتعطيل ثوابه بوتر الواتر، وهو من فصيح الكلام ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : من فاتته صلاة العصر فكأنّما وتر أهله وماله؛ أي أُفْرِد عنهما قتلاً ونهباً))[32] .

وأحاطت الاستعارة في قوله تعالى :(و اشتعل الرأسُ شيباً) [33] بالمقصود،بحيث ((شبّه الشيب بشواظ النار في بياضه ، وإنارته ، و انتشاره في الشَّعر ، وفُشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار))[34] .

وتتجلّى قيمة الاستعارة باعتبارها وسيلة تعبيرية في قوله تعالى: (فأذاقها اللهُ لباسَ الجوعِ والخوف)[35] ، قال الزمخشري : ((فإن قلت : الإذاقة واللباس استعارتان ، فما وجه صحّتها

---

(26) البقرة 187.
(27) الكشاف: 115/1.
(28) ينظر المصدر نفسه:116/1.
(29) الحديد 11.
(30) الكشاف: 65/4.
(31) محمد 35.
(32) الكشاف: 460/3. و ينظر نصّ الحديث في الكافي الشافي: 4/ 151.
(33) مريم 4.
(34) الكشاف: 405/2.
(35) النحل 112.

والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحّة إيقاعها عليه؟ قلت : أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا ، والشدائد وما يمسّ الناس منها ، يقولون : ذاق فلان البؤس والضرّ وأذاقه العذاب ؛ شبّه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المرّ والبشع ، وأما اللباس فقد شبّه، لاشتماله على اللابس، بما غشّى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث ، وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف ، فلأنّه لمّا وقع عبارة عما يُغشّى منهما ويلابس فكأنّه قيل : فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف))[36] .

و للاستعارة **التّمثيلية** أيضاً أثرها في أداء مرامي الكلام و مقاصده، كما في قوله تعالى: (و اعتصموا بحبْلِ الله جميعاً ولا تفرّقوا)[37] ؛ فقولهم: ((اعتصمت بحبله يجوز أن يكون تمثيلاً لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بامتساك المتدلّي من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه ، وأن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام لوثوقه بالعهد، أو ترشيحاً لا ستعارة الحبل بما يناسبه؛ و المعني : و اجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به ولا تفرّقوا عنه ، أو اجتمعوا على التمسّك بعهده))[38] .

و أخذ الأرض لزخرفها وزينتها في قوله تعالى: (حتّى إذا أخذت الأرضُ زُخرفها وازّينت)[39] من الكلام الفصيح؛ إذ جعلت ((الأرض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون فاكتستها، و تزيّنت بغيرها من ألوان الزين))[40].

وورد قوله (و استفزِزْ مَن استطعتَ منهم بصوتك، و أَجلِبْ عليهم بخيلك ورَجِلِكَ)[41] مورد التمثيل ، فقد مثّلت حال إبليس ((في تسلّطه على من يغويه بمغوار أوقع على قومٍ فصوّت بهم صوتاً يستفزّهم من أماكنهم ، ويقلقهم عن مراكزهم ، و أَجلبَ عليهم بجنده من خيالة

---

(36) الكشاف :346/2. و ينظر أيضا البقرة : 1/16 : 36–37 ، والأنفال 2/7 : 115 ، والأنفال 2/42: 128 ، والأنفال 2/46: 129 – 130 و التوبة 2/57: 157 ، و النحل 2/48: 331، و البقرة 1/27: 58، و الأنفال 2/59: 1918 ، والحج 3/30: 31، والفرقان 3/23: 93 وسبأ 3/48: 264 ، وفاطر 3/2 : 267 ، والزمر 3/62 : 357 ، والأحزاب : 3/33 : 236 والإسراء 2/24 : 357 ، والتكوير 4/26 : 191 والفجر 4/22 : 211

(37) آل عمران 153.

(38) الكشاف : 206/1.

(39) يونس 24.

(40) الكشاف: 187/2.

(41) الإسراء 64.

ورجالة حتّى استأصلهم)[42] .

والاستعارة التمثيلية أبلغ في أداء الغرض كما في قوله تعالى : (إنَّ هـذا أخي لـه تسعٌ وتسعون نعجةً ولي نعجةٌ واحدةٌ)[43]. قال الزمخشري : ((فإنْ قلت ما معنى ذكر النعاج ؟ قلت : كأنَّ تحاكمهم في نفسه تمثيلاً وكلامهم تمثيلاً ، لأنَّ التمثيل أبلغ في التوبيخ ، لماذكرنا، و للتنبيه على أمر يستحيا من كشفه فيُكَنّى عنه كما يُكَنّى عمَّا يستسمج الإفصاح به، وللستر على داود عليه السلام والاحتفاظ بحرمته. ووجه التمثيل فيه أنْ مُثِّلت قصّة (أوريا) مع داود بقصّة رجل له نعجة واحدة ولخليطه تسع وتسعون ، فأراد صاحبه تتمَّة المئة فطمع في نعجة خليطه، وأراده على الخروج من ملكها إليه وحاجَّه في ذلك محاجَّة حريص على بلوغ مراده والدليل عليه قوله (وإنّ كثيراً من الخلطاء)[44] ؛وإنما خصَّ هذه القصَّة لما فيها من الرمز الى الغرض بذكر النعجة))[45] .

و **المجاز المرسل** أقدرُ على نقل المعاني الدقيقة و أبلغ في أداء مقاصد الكلام كما في قوله تعالى :(يجعلون أصابعَهم في آذانهم)[46] . قال الزمخشري : ((فإن قلت : رؤيس الإصبع هو الذي يجعل في الأذن فهلاً قيل (أناملهم) ؟ قلت : هـذا مـن الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله (فاغسلوا وجوهَكم و أيديَكم)[47] (فاقطعوا أيديَهما)[48] ، أراد البعض الذي هو إلى المرفق والذي إلى الرسغ،وأيضا ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل))[49].

وجاء التعبير بالأذن في قوله تعالى : (ومنهم الذين يؤذون النبيَّ ويقولون هو أذنٌ، قل أذنُ خير)[50] على سبيل المجاز المرسل؛ لأنَّ الأذن هو الرجل ((الذي يصدِّق كلّ ما يسمع ويقبل قول كلِّ أحد ، سُمِّيَ بالجارحة التي هي آلة السماع كأنَّ جملته أذن سامعة ، ونظيره قولهم للربيئة عين، و إيذاؤهم له هو قولهم فيه أذن. و أذن خير كقولك: رجل صدق؛ تريد الجودة والصلاح ، كأنّه

---

(42) الكشاف: 367/2.

(43) ص 23.

(44) ص 24.

(45) الكشّاف : 3/ 323 – 324. و ينظر أيضا البقرة 1/7: 26–28، و التوبة 2/109: 172 – 173، و لقمان 3/19 : 214 و الصف 4/8: 94 .و ينظر قصّة (أوريا) في الكشّاف :321/3.

(46) البقرة 19.

(47) المائدة 6.

(48) المائدة 38.

(49) الكشاف :1/41-42 . و ينظر جماليات الأسلوب 160.

(50) التوبة 61.

قيل : نعم هو أذن و لكن نعم الأذن. ويجوز أن يريد هو أذنٌ في الخير والحقّ، و فيما يجب سماعه وقبوله وليس بأذن في غير ذلك))[51] .

والمراد بالقدم في قوله تعالى : (وبشِّر الذين آمنوا أنَّ لهم قدمَ صدق عند ربِّهم)[52] السابقة ، والفضل والمنزلة الرفيعة. و عُبِّر عن ذلك بالقدم؛ لأنه لَّما كان ((السعيُ والسبق بالقدم سُمِّيَت المسعاة الجميلة والسابقة قدماً كما سُمِّيت النعمة يداً؛ لأنها تعطى باليد وباعاً لأنَّ صاحبها يبوع بها ، فقيل لفلان قدمٌ في الخير. وإضافته إلى صدق دلالة على زيادة فضل ، وأنَّه من السوابق العظيمة))[53] .

وعُبِّر بعين القطر في قوله تعالى : (وأسلْنا له عينَ القِطْر)[54]- والمراد معدن النحاس - لأنَّه((أساله كما ألان الحديد لداود فنبع كما ينبع الماء من العين؛ فلذلك سمّاه عين القطر باسم ما آل إليه كما قال (إنِّي أراني أعصر خمراً)[55]))[56] .

وقد أكد **الزمخشري** غير مرَّة على أنَّ التعبير **بالمجاز الاسنادي** أبلغ في أداء المقاصد ، وآكد في إيصال حقائق المعاني كما في قوله تعالى: (و مَنْ يكتمْها فإنَّه آثمٌ قلبُه)[57] .فلمَّا كان الإثم مقترفاً((بالقلب أسند إليه؛ لأنَّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي يعمل بها أبلغ. ألا تراك تقول إذا أردت التوكيد: هذا ممَّا أبصرتْه عيني ، وممَّا سمعته أذني وممّا عرفه قلبي))[58] .

وقد عُظِّم اليوم في قوله تعالى : (فيأخذَكم عذابُ يومٍ عظيم)[59] لحلول((العذاب فيه. ووصفُ اليوم به أبلغ من وصف العذاب؛ لأنَّ الوقت إذا عظم بسببه كان موقعه من العظم أشد))[60] .

ومن المعاني التي يؤدِّيها الإسناد المجازي **التهكُّم** كما في قوله تعالى : (قالوا ياشعيبُ أصلواتُك تأمرك أن نتركَ ما يعبدُ آباؤُنا، أو أن نفعلَ في أموالِنا ما نشاءُ)[61] .قال الزمخشري :

---

[51] الكشاف: 159/2.

[52] يونس 2.

[53] الكشاف: 180/2.

[54] سبأ 12.

[55] يوسف 36.

[56] الكشاف: 253/3. و ينظر أيضا البقرة 1/282 : 168، و النساء 1/2 : 242 ، والإسراء 2/28: 359 ، ومريم 2/50 : 414، و العنكبوت 3/41: 188 - 189 و القلم: 44/4-131.

[57] البقرة 283.

[58] الكشاف: 171/1.

[59] الشعراء 156.

[60] الكشاف: 123/3 . و ينظر أيضا هود، 2/84: 228 ،و فصّلت 3/16 : 388 ، و غافر 3/61: 376.

[61] هو د 87.

((كان شعيب عليه السلام كثير الصلوات ، وكان قومه إذا رأوه يصلّي تغامزوا وتضاحكوا فقصدوا بقولهم (أصلواتك تأمرك) السخرية والهزء. و الصلاة وإن جاز أن تكون آمرة على طريق المجاز، كما كانت ناهية في قوله (إنَّ الصَّلاةَ تَنهَى عن الفحشاءِ والمنكرِ)[62] ، و أنَّ يقال إنَّ الصلاة تأمر بالجميل والمعروف كما يقال تدعو إليه ، إلاَّ أنَّهم ساقوا الكلام مساق الطنز وجعلوا الصلاة آمرة على سبيل التهكّم بصلاته ، وأرادوا أنَّ هذا الذي تأمر به من ترك عبادة الأوثان باطل ، لا وجه لصحَّته ، وأنَّ مثله لا يدعوك إليه داعي عقل ، ولايأمرك به آمر فطنة ، فلم يبق إلا أن يأمرك به آمر هذيان ، ووسوسة شيطان ، وهو صلواتك التي تداوم عليها في ليلك ونهارك))[63] .

وجاء قوله تعالى : (قال بل فعلَه كبيرُهم) [64] على لسان إبراهيم عليه السلام استهزاء من قومه وتهكّماً بهم؛ فقد غاظته ((تلك الأصنام حين أبصرها مصطفّة مرتَّبة، وكان غيظ كبيرها أكبر وأشدّ لِمَا رأى من زيادة تعظيمهم له فأسند الفعل إليه؛ لأنّه هو الذي تسبَّب لاستهانته بها وحطْمِه لها))[65] .

وقد ارتبطت ألوان البيان عندالزمخشري **بالتصوير** الذي يقوم على التخييل في نقل المعاني وتشكيلها حسّياً في الأذهان ، ممَّا يزيد في كشفها وبيانها؛ فالمعلوم بالنظر والاستدلال يصبح مُشاهداً محسوساً((يَتصوَّرهُ السامع كأنَّه ينظر إليه بعينيه))[66].

فالمعاني كلّما اعتمد فيها على التصوير والتخييل كانت أثبت في الأفهام ، وأمكن في النفوس. فالأمثال والتشبيهات طريق ((إلى المعاني المحتجبة في الأَستار حتَّى تبرزها ، وتكشف عنها وتصوِّرها للأفهام))[67] . وفي ضرب الأمثال ((زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني))[68] .

---

[62] العنكبوت 45.

[63] الكشاف: 229/2.

[64] وسياق الآية (قالوا من فعل هذا بآلهتنا ، إنَّه لمن الظالمين، قالوا سمعنا فتىً يذكرهم يقال لـه إبراهيم، قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلّهم يشهدون، قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم، قال بل فعله كبيرهم هذا، فاسألوهم إن كانوا ينطقون) الأنبياء 59-63.

[65] الكشاف: 15/3.

[66] الكشاف: 155/1. و ينظر الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية د. مجيد عبد الحميد ناجي ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1404 هـ -1984 م ، ص 112 وص 177 وما بعدها .

[67] المصدر نفسه: 191/3.

[68] المصدر نفسه 2: /301 وينظر 204/3.

وفي التصوير تفخيم للكلام و تقويةٌ للمعاني لانجدهما في التراكيب البسيطة كما في قوله تعالى : (فأخذناه وجنودَه فنبذناهم في اليمِّ) [69]؛ فهو : ((من الكلام الفخم الذي دلَّ على عظمة شأنه وكبرياء سلطانه. شبَّهم استحقاراً لهم واستقلالاً لعددهم ، وإنْ كانوا الكثير الكثير و الجمَّ الغفير بُحصَيَّات أخذهنَّ آخذ في كفّه فَطرَحَهُنَّ في البحر، ونحو ذلك قوله (وجعلنا فيها رواسيَ شامخات) [70] (وحُمِلتِ الأرضُ والجبال فدُكّتا دكّةً واحدة)[71] (وما قَدَروا الله حقَّ قدْره، والأرض جميعاً قبضتُه يومَ القيامة، والسمواتُ مطوِيّاتٌ بيمينه)[72]. وماهي إلا تصويرات وتمثيلات لاقتداره وأنَّ كل مقدور- و إن عظم وجلَّ- فهو مستصغر إلى جنب قدرته))[73] .

وللتصوير فوائد يفتقر لها الكلام العريان الذي لا يحرِّك المشاعر، كما في قوله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا لا تُقدِّموا بين يديْ الله ورسوله، واتقوا الله. إنَّ الله سميعٌ عليمٌ)[74] . قال الزمخشري : ((حقيقة قولهم : جلست بين يدي فلان أن يجلس بين الجهتين المسامتتين ليمينه وشماله قريباً منه، فسمِّيت الجهتان يدين لكونهما على سمت اليدين مع القرب منهما توسّعاً ، كما يسمَّى الشيء باسم غيره إذا جاوره وداناه في غير موضع.

وقد جرت هذه العبارة، ههنا ، على سنن ضرب من المجاز، وهو الذي يسمِّيه أهل البيان تمثيلاً. ولجريها هكذا فائدة جليلة ليست في الكلام العريان؛ وهي تصوير الهجنة والشناعة فيما نهوا عنه من الإقدام على أمر من الأمور دون الاحتذاء على أمثلة الكتاب والسنة. والمعنى أن لا تقطعوا أمراً إلاّ بعد ما يحكمان به ويأذنان فيه ، فتكونوا إمّا عاملين بالوحي المنزّل وإمّا مقتدين برسول الله صلّى الله عليه وسلّم))[75] .

فالتصوير الفنّي عند الزمخشري وسيلة أخرى من وسائل التعبير المساعدة على تقريب المعاني وتشكيلها في النفوس ، وأداوته هي فنون البيان على اختلافها ، ولا سيما الاستعارة والتمثيل. فسؤال جهنَّم وجوابها في قوله تعالى:(يوم نقول لجهنَّم هل امتلأْتِ، و تقولُ هل من مزيد) [76]

---

(69) القصص 40.

(70) المرسلات 27.

(71) الحاقة 14.

(72) الزمر 67.

(73) الكشاف: 3/169 -170.

(74) الحجرات 1.

(75) الكشاف: 4/2.

(76) ق 30.

من باب ((التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته. و فيه معنيان؛ أحدهما أنّها تمتلئ مع اتّساعها وتباعد أطرافها حتّى لا يسعها شيء ولايزاد على امتلائها لقوله تعالى (لأملأنَّ جهنَّم)[77] ، والثاني أنّها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها وفيها موضع للمزيد))[78] .

وقد تكرَّرت **مصطلحات** (التصوير) و (التخييل) و (التشكيل) بشكل لافت للانتباه في الكشّاف ، ممّا يوحي أنَّ الزمخشري كان واعياً بقيمها الفنية في أداء أغراض النظم القرآني ومقاصده. و إذا كنّا نوافق الدكتور جابر عصفور على أنَّ الزمخشري قد أفاد في هذا الشأن من جهود سابقيه في تحليلاتهم للصور الشّعرية[79]؛ فإنَّ الثابت هو أنَّ الزمخشري قد طبّق الفكرة على الأسلوب القرآني أحسن تطبيق [80] .

فمعنى إنبات الحبة سبع سنابل في قوله تعالى : (مَثَلُ الذين ينفقون أموالَهم في سبيل الله كمثل حبَّة أنبتَتْ سبعَ سنابل، في كلِّ سنبلة مئةُ حبَّة، واللهُ يضاعفُ لمن يشاء)[81] أنها تخرج ((ساقاً يتشعَّب منها سبع شعب لكلِّ واحدة سنبلة. وهذا التمثيل تصوير للأضعاف كأنها ماثلة بين عيني الناظر))[82] .

وجاء قوله : (ألستُ بربِّكم، قالوا: بلى شهدنا) في قوله تعالى : (وإذْ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهِم ذرّيتَهم وأشهدَهم على أنفسهم، ألستُ بربِّكم، قالوا: بلى شهِدنا)[83] على سبيل التمثيل و التخييل. و المعنى أنّه ((نصب لهم الأدلّة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها

---

[77] الأعراف 18، وهود 119 ، والسجدة 13 وص 85.

[78] الكشاف: 24/4.

[79] ينظر الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: 292.

[80] وقد جعل سيد قطب التصوير الفني في القرآن وجهاً مهمًّا من وجوه إعجازه ، دون أن يبتعد عمّا قرَّره الزمخشري في هذا الشأن ، فقال ((التصوير هو الأداة المفضّلة في أسلوب القرآن ، فهو يعبِّر بالصورة المحسَّة المتخيّلة عن المعنى الذهني ، والحالة النفسية ،وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور ،وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثمّ يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة ، أو الحركة المتجدِّدة ، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، و إذا النموذج الإنساني شاخص حيّ ، وإذا الطبيعة مجسَّمة مرئية. فأمَّا الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر فيردَّها شاخصة حاضرة ، فيها الحياة وفيها الحركة)). التصوير الفني في القرآن : 36، و ينظر المجاز وأثره في الدرس اللغوي 137.

وقد عقد فصلاً للتخييل الحسّي والتجسيم في القرآن الكريم ذكر فيه أنَّ التصوير القرآني يعتمد على (التخييل) و (التشخيص) فينقل المواقف ، والمشاهد والانفعالات وهو الأمر الذي كان الزمخشري يجتهد في إبرازه وكشفه في النصوص القرآنية. وقد توقَّف سيد قطب عند كثير من هذه النصوص ، دون أن يتجاوز ما قاله الزمخشري. ينظر التصوير الفني في القرآن: 71-85.

[81] البقرة 261.

[82] الكشاف :159/1.

[83] الأعراف 172.

وجاء **التشبيه** في قوله تعالى: (هنَّ لباسٌ لكم وأنتم لباسٌ لهنَّ)[26] للدلالة على العلاقة الحميمة بين الرجل وزوجه، وعلىمتانة الاتصال بينهما؛ وذلك أنَّه لما ((كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كلٌّ واحد منهما على صاحبه في عناقه شبّه باللباس المشتمل عليه))[27] .

والاستعارة في نظره أبلغ من التشبيه في أداء المعنى ، وأدخل في الفصاحة ، وأقدر على نقل المراد [28] . ولعل مردَّ ذلك ، كما نتصوَّر، إلى المبالغة في إلحاق المستعار بالمستعار منه حتّى يصيرا كالشّيء الواحد.

فقد أتت الاستعارة في قوله تعالى: (من ذا الذي يُقْرِضُ اللهَ قرضاً حسنًا فيضاعفَه له) [29] لأداء المراد وبيان حقيقة المنْفِقِين ، فشبّه الإنفاق في سبيل الله :((بالقرض على سبيل المجاز؛ لأنّه إذا أعطى ماله لوجهه فكأنّه أقرضه إياه))[30] .

واستعارة (الوِتْر) في قوله تعالى : (واللهُ معكم، ولن يَتِرَكُم أعمالَكم) [31] ، إنّما جاءت لبيان إضاعة العمل وتعطيل الثواب ، وهو من ((وترت الرَّجلَ إذا قتلت له قتيلاً من ولد أو أخ حميم أو حَرَبته ، وحقيقته أفردته من قريبه أو ماله من الوتر وهو الفرد؛ فشبّه إضاعة عمل العامل وتعطيل ثوابه بوتر الواتر، وهو من فصيح الكلام ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : من فاتته صلاة العصر فكأنّما وتر أهله وماله؛ أي أُفْرد عنهما قتلاً ونهباً))[32] .

وأحاطت الاستعارة في قوله تعالى :(و اشتعل الرأسُ شيباً) [33] بالمقصود،بحيث ((شبّه الشيب بشواظ النار في بياضه ، وإنارته ، و انتشاره في الشّعر ، وفُشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار))[34] .

وتتجلّى قيمة الاستعارة باعتبارها وسيلة تعبيرية في قوله تعالى: (فأذاقها اللهُ لباسَ الجوعِ والخوفِ)[35] ، قال الزمخشري : ((فإن قلت : الإذاقة واللباس استعارتان ، فما وجه صحّتها

---

[26] البقرة 187.
[27] الكشاف: 115/1.
[28] ينظر المصدر نفسه:116/1.
[29] الحديد 11.
[30] الكشاف :65/4.
[31] محمد 35.
[32] الكشاف: 460/3. و ينظر نصّ الحديث في الكافي الشافي: 4/ 151.
[33] مريم 4.
[34] الكشاف: 405/2.
[35] النحل 112.

والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحّة إيقاعها عليه؟ قلت : أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا ، والشدائد وما يمسّ الناس منها ، يقولون : ذاق فلان البؤس والضرَّ وأذاقه العذاب ؛ شبّه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المرّ والبشع ، وأما اللباس فقد شبِّه، لاشتماله على اللابس، بما غشّى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث ، وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف ، فلأنّه لّما وقع عبارة عما يُغشّى منهما ويلابس فكأنّه قيل : فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف))[36] .

و **للاستعارة التّمثيلية** أيضاً أثرها في أداء مرامي الكلام و مقاصده، كما في قوله تعالى: (و اعتصموا بحَبْلِ الله جميعاً ولا تفرَّقوا)[37] ؛ فقولهم: ((اعتصمت بحبله يجوز أن يكون تمثيلاً لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بامتساك المتدلّي من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه ، وأن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام لوثوقه بالعهد، أو ترشيحاً لا ستعارة الحبل بما يناسبه؛ و المعني : و اجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به ولا تفرّقوا عنه ، أو اجتمعوا على التمسّك بعهده))[38] .

و أخذ الأرض لزخرفها وزينتها في قوله تعالى: (حتّى إذا أخذت الأرضُ زُخرفها وازّينت)[39] من الكلام الفصيح؛ إذ جعلت ((الأرض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون فاكتستها، و تزيّنت بغيرها من ألوان الزين))[40].

وورد قوله (و استفزِزْ مَن استطعتَ منهم بصوتك، و أَجْلِبْ عليهم بخيلك ورَجِلِكَ)[41] مورد التمثيل ، فقد مثِّلت حال إبليس ((في تسلّطه على من يغويه بمغوار أوقع على قومٍ فصوّت بهم صوتاً يستفزُّهم من أماكنهم ، ويقلقهم عن مراكزهم ، و أَجلبَ عليهم بجنده من خيــــــالة

---

(36) الكشاف :346/2. و ينظر أيضا البقرة : 1/16 : 36-37 ، والأنفال 2/7 : 115 ، والأنفال 2/42: 128 ، والأنفال 2/46: 129 – 130 و التوبة 2/57: 157 ، و النحل 2/48: 331، و البقرة 1/27: 58، و الأنفال 2/59: 1918 ، والحج 3/30: 31، والفرقان 3/23: 93 وسبأ 3/48: 264 ، وفاطر 3/2 : 267 ، والزمر 3/62 : 357 ، والأحزاب : 3/33 : 236 والإسراء 2/24 : 357 ، والتكوير 4/26 : 191 والفجر 4/22 : 211

(37) آل عمران 153.

(38) الكشاف : 206/1.

(39) يونس 24.

(40) الكشّاف: 187/2.

(41) الإسراء 64.

ورجالة حتّى استأصلهم)[42] .

والاستعارة التمثيلية أبلغ في أداء الغرض كما في قوله تعالى : (إنَّ هذا أخي له تسعٌ وتسعون نعجةً ولي نعجةٌ واحدةٌ)[43]. قال الزمخشري : ((فإنْ قلت ما معنى ذكر النعاج ؟ قلت : كأنَّ تحاكمهم في نفسه تمثيلاً وكلامهم تمثيلاً ، لأنَّ التمثيل أبلغ في التوبيخ ، لماذكرنا، و للتنبيه على أمر يستحيا من كشفه فيُكَنّى عنه كما يُكَنّى عمَّا يستسمج الإفصاح به، وللستر على داود عليه السلام والاحتفاظ بحرمته. ووجه التمثيل فيه أنْ مُثِّلت قصّة (أوريا) مع داود بقصّة رجل له نعجة واحدة ولخليطه تسع وتسعون ، فأراد صاحبه تتمَّة المئة فطمع في نعجة خليطه، وأراده على الخروج من ملكها إليه وحاجَّه في ذلك محاجَّة حريص على بلوغ مراده والدليل عليه قوله (وإنَّ كثيراً من الخلطاء)[44] ؛وإنما خصَّ هذه القصَّة لما فيها من الرمز الى الغرض بذكر النعجة))[45] .

و **المجاز المرسل** أقدرُ على نقل المعاني الدقيقة و أبلغ في أداء مقاصد الكلام كما في قوله تعالى :(يجعلون أصابعَهم في آذانهم)[46] . قال الزمخشري : ((فإن قلت : رؤيس الإصبع هو الذي يجعل في الأذن فهلاً قيل (أناملهم) ؟ قلت : هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله (فاغسلوا وجوهَكم و أيديَكم)[47] (فاقطعوا أيديَهما) [48] ، أراد البعض الذي هو إلى المرفق والذي إلى الرسغ،وأيضا ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل))[49].

وجاء التعبير بالأذن في قوله تعالى : (ومنهم الذين يؤذون النبيَّ ويقولون هو أذنٌ، قل أذنُ خير) [50] على سبيل المجاز المرسل؛ لأنَّ الأذن هو الرجل ((الذي يصدِّق كلّ ما يسمع ويقبل قول كلِّ أحد ، سُمِّيَ بالجارحة التي هي آلة السماع كأنَّ جملته أذن سامعة ، ونظيره قولهم للربيئة عين، و إيذاؤهم له هو قولهم فيه أذن. و أذن خير كقولك: رجل صدق؛ تريد الجودة والصلاح ، كأنّه

---

(42) الكشاف: 367/2.

(43) ص 23.

(44) ص 24.

(45) الكشَّاف : 3/ 323 – 324. و ينظر أيضا البقرة 1/7: 26-28، و التوبة 2/109: 172 – 173، و لقمان 3/19 : 214 و الصف 4/8: 94 .و ينظر قصّة (أوريا) في الكشَّاف :321/3.

(46) البقرة 19.

(47) المائدة 6.

(48) المائدة 38.

(49) الكشاف :41/1-42 . و ينظر جماليات الأسلوب 160.

(50) التوبة 61.

قيل : نعم هو أذن و لكن نعم الأذن. ويجوز أن يريد هو أذنٌ في الخير والحقّ، و فيما يجب سماعه وقبوله وليس بأذن في غير ذلك))[51] .

والمراد بالقدم في قوله تعالى : (وبشِّر الذين آمنوا أنَّ لهم قدمَ صدق عند ربِّهم)[52] السابقة ، والفضل والمنزلة الرفيعة. و عُبِّر عن ذلك بالقدم؛ لأنه لَّما كان ((السعيُ والسبق بالقدم سُمِّيَت المسعاة الجميلة والسابقة قدماً كما سُمِّيت النعمة يداً؛ لأنّها تعطى باليد وباعاً لأنَّ صاحبها يبوع بها ، فقيل لفلان قدمٌ في الخير. وإضافته إلى صدق دلالة على زيادة فضل ، وأنّه من السوابق العظيمة))[53] .

وعُبِّر بعين القطر في قوله تعالى : (وأسلْنا له عينَ القِطْر)[54]– والمراد معدن النحاس – لأنّه((أساله كما ألان الحديد لداود فنبع كما ينبع الماء من العين؛ فلذلك سمّاه عين القطر باسم ما آل إليه كما قال (إنِّي أراني أعصر خمراً) [55]))[56] .

وقد أكد الزمخشري غير مرَّة على أنَّ التعبير **بالمجاز الاسنادي** أبلغ في أداء المقاصد ، وآكَد في إيصال حقائق المعاني كما في قوله تعالى: (و مَنْ يكتمْها فإنّه آثمٌ قلبُه) [57] .فلمَّا كان الإثم مقترفاً((بالقلب أسند إليه؛ لأنَّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي يعمل بها أبلغ. ألا تراك تقول إذا أردت التوكيد: هذا ممَّا أبصرتْه عيني ، وممَّا سمعته أذني وممّا عرفه قلبي))[58] .

وقد عُظِّم اليوم في قوله تعالى : (فيأخذَكم عذابُ يومٍ عظيمٍ) [59] لحلول((العذاب فيه. ووصفُ اليوم به أبلغ من وصف العذاب؛ لأنَّ الوقت إذا عظم بسببه كان موقعه من العظم أشد))[60] .

ومن المعاني التي يؤدِّيها الإسناد المجازي **التهكُّم** كما في قوله تعالى : (قالوا ياشعيبُ أصلواتُك تأمرك أن نتركَ ما يعبدُ آباؤُنا، أو أن نفعلَ في أموالِنا ما نشاءُ) [61] .قال الزمخشري :

---

[51] الكشاف: 159/2.

[52] يونس 2.

[53] الكشاف: 180/2.

[54] سبأ 12.

[55] يوسف 36.

[56] الكشاف: 253/3. و ينظر أيضا البقرة 1/282 : 168، و النساء 1/2 : 242 ، والإسراء 2/28: 359 ، ومريم 2/50 : 414، و العنكبوت 3/41: 188 – 189 و القلم: 4/44–131.

[57] البقرة 283.

[58] الكشاف: 171/1.

[59] الشعراء 156.

[60] الكشاف: 123/3 . و ينظر أيضا هود، 2/84: 228 ،و فصّلت 3/16 : 388 ، و غافر 3/61: 376.

[61] هو د 87.

((كان شعيب عليه السلام كثير الصلوات ، وكان قومه إذا رأوه يصلّي تغامزوا وتضاحكوا فقصدوا بقولهم (أصلواتك تأمرك) السخرية والهزء. و الصلاة وإن جاز أن تكون آمرة على طريق المجاز، كما كانت ناهية في قوله (إنَّ الصَّلاةَ تَنهَى عن الفحشاءِ والمنكرِ)[62] ، و أنَّ يقال إنَّ الصلاة تأمر بالجميل والمعروف كما يقال تدعو إليه ، إلاَّ أنَّهم ساقوا الكلام مساق الطنز وجعلوا الصلاة آمرة على سبيل التهكّم بصلاته ، وأرادوا أنَّ هذا الذي تأمر به من ترك عبادة الأوثان باطل ، لا وجه لصحَّته ، وأنَّ مثله لا يدعوك إليه داعي عقل ، ولايأمرك به آمر فطنة ، فلم يبق إلا أن يأمرك به آمر هذيان ، ووسوسة شيطان ، وهو صلواتك التي تداوم عليها في ليلك ونهارك))[63] .

وجاء قوله تعالى : (قال بل فعلَه كبيرُهم)[64] على لسان إبراهيم عليه السلام استهزاء من قومه وتهكّماً بهم؛ فقد غاظته ((تلك الأصنام حين أبصرها مصطفَّة مرتَّبة، وكان غيظ كبيرها أكبر وأشدّ لِمَا رأى من زيادة تعظيمهم له فأسند الفعل إليه؛ لأنَّه هو الذي تسبَّب لاستهانته بها وحطْمِه لها))[65] .

وقد ارتبطت ألوان البيان عندالزمخشري **بالتصوير** الذي يقوم على التخييل في نقل المعاني وتشكيلها حسّياً في الأذهان ، ممَّا يزيد في كشفها وبيانها؛ فالمعلوم بالنظر والاستدلال يصبح مُشاهداً محسوساً((يَتصوَّرهُ السامع كأنَّه ينظر إليه بعينيه))[66].

فالمعاني كلّما اعتمد فيها على التصوير والتخييل كانت أثبت في الأفهام ، وأمكن في النفوس. فالأمثال والتشبيهات طريق ((إلى المعاني المحتجبة في الأستار حتَّى تبرزها ، وتكشف عنها وتصوِّرها للأفهام))[67] . وفي ضرب الأمثال ((زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني))[68] .

---

(62) العنكبوت 45.

(63) الكشاف: 229/2.

(64) وسياق الآية (قالوا من فعل هذا بآلهتنا ، إنَّه لمن الظالمين، قالوا سمعنا فتىً يذكرهم يقال له إبراهيم، قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلّهم يشهدون، قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم، قال بل فعله كبيرهم هذا، فاسألوهم إن كانوا ينطقون) الأنبياء 59-63.

(65) الكشاف: 15/3.

(66) الكشاف: 155/1. و ينظر الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية د. مجيد عبد الحميد ناجي ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1404 هـ -1984 م ، ص 112 وص 177 وما بعدها .

(67) المصدر نفسه: 191/3.

(68) المصدر نفسه 2: /301 وينظر 204/3.

وفي التصوير تفخيم للكلام و تقوّيةٌ للمعاني لانجدهما في التراكيب البسيطة كما في قوله تعالى : (فأخذناه وجنودَه فنبذناهم في اليمِّ) [69]؛ فهو : ((من الكلام الفخم الذي دلَّ على عظمة شأنه وكبرياء سلطانه. شبَّهم استحقاراً لهم واستقلالاً لعددهم ، وإنْ كانوا الكثير الكثير و الجمّ الغفير بُحصيَّات أخذهنَّ آخذ في كفّه فَطرَحَهُنَّ في البحر، ونحو ذلك قوله (وجعلنا فيها رواسيَ شامخات) [70] (وحُمِلتِ الأرضُ والجبال فدُكّتا دكّةً واحدة)[71] (وما قَدَروا الله حقَّ قَدْره، والأرض جميعاً قبضتُه يومَ القيامة، والسمواتُ مطوِيّاتٌ بيمينه)[72]. وماهي إلا تصويرات وتمثيلات لاقتداره وأنَّ كل مقدور- و إن عظم وجلَّ- فهو مستصغر إلى جنب قدرته))[73] .

وللتصوير فوائد يفتقر لها الكلام العريان الذي لا يحرِّك المشاعر، كما في قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا لا تُقدِّموا بين يديْ الله ورسوله، واتقوا الله. إنَّ الله سميعٌ عليمٌ)[74]. قال الزمخشري : ((حقيقة قولهم : جلست بين يدي فلان أن يجلس بين الجهتين المسامتتين ليمينه وشماله قريباً منه، فسمِّيت الجهتان يدين لكونهما على سمت اليدين مع القرب منهما توسّعاً ، كما يسمَّى الشيء باسم غيره إذا جاوره وداناه في غير موضع.

وقد جرت هذه العبارة، ههنا ، على سنن ضرب من المجاز، وهو الذي يسمِّيه أهل البيان تمثيلاً. ولجريها هكذا فائدة جليلة ليست في الكلام العريان؛ وهي تصوير الهجنة والشناعة فيما نهوا عنه من الإقدام على أمر من الأمور دون الاحتذاء على أمثلة الكتاب والسنة. والمعنى أن لا تقطعوا أمراً إلاّ بعد ما يحكمان به ويأذنان فيه ، فتكونوا إمّا عاملين بالوحي المنزّل وإمّا مقتدين برسول الله صلّى الله عليه وسلّم))[75] .

فالتصوير الفنّي عند الزمخشري وسيلة أخرى من وسائل التعبير المساعدة على تقريب المعاني وتشكيلها في النفوس ، وأداوته هي فنون البيان على اختلافها ، ولا سيما الاستعارة والتمثيل. فسؤال جهنّم وجوابها في قوله تعالى:(يوم نقول لجهنّم هل امتلأتِ، و تقولُ هل من مزيد) [76]

---

[69] القصص 40.

[70] المرسلات 27.

[71] الحاقة 14.

[72] الزمر 67.

[73] الكشاف: 3/169 -170.

[74] الحجرات 1.

[75] الكشاف: 4/2.

[76] ق 30.

من باب ((التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته. و فيه معنيان؛ أحدهما أنّها تمتلئ مع اتّساعها وتباعد أطرافها حتّى لا يسعها شيء ولايزاد على امتلائها لقوله تعالى (لأملأنَّ جهنّم) [77] ، والثاني أنّها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها وفيها موضع للمزيد)) [78] .

وقد تكرّرت مصطلحات (التصوير) و (التخييل) و (التشكيل) بشكل لافت للانتباه في الكشّاف ، ممّا يوحي أنَّ الزمخشري كان واعياً بقيمها الفنية في أداء أغراض النظم القرآني ومقاصده. و إذا كنّا نوافق الدكتور جابر عصفور على أنَّ الزمخشري قد أفاد في هذا الشأن من جهود سابقيه في تحليلاتهم للصور الشّعرية[79]؛ فإنَّ الثابت هو أنَّ الزمخشري قد طبَّق الفكرة على الأسلوب القرآني أحسن تطبيق [80] .

فمعنى إنبات الحبة سبع سنابل في قوله تعالى : (مَثَلُ الذين ينفقون أموالَهم في سبيل الله كمثل حبَّة أنبتَتْ سبعَ سنابل، في كلِّ سنبلة مئةُ حبَّة، واللهُ يضاعفُ لمن يشاء) [81] أنّها تخرج ((ساقاً يتشعَّب منها سبع شعب لكلِّ واحدة سنبلة. وهذا التمثيل تصوير للأضعاف كأنها ماثلة بين عيني الناظر)) [82] .

وجاء قوله : (ألستُ بربِّكم، قالوا: بلى شهدنا) في قوله تعالى : (وإذْ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهِم ذرّيّتَهم وأشهدَهم على أنفسهم، ألستُ بربِّكم، قالوا: بلى شهِدنا) [83] على سبيل التمثيل و التخييل. و المعنى أنّه ((نصب لهم الأدلّة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها

---

[77] الأعراف 18، وهود 119 ، والسجدة 13 وص 85.

[78] الكشاف: 24/4.

[79] ينظر الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: 292.

[80] وقد جعل سيد قطب التصوير الفني في القرآن وجهاً مهمًّا من وجوه إعجازه ، دون أن يبتعد عمّا قرَّره الزمخشري في هذا الشأن ، فقال ((التصوير هو الأداة المفضَّلة في أسلوب القرآن ، فهو يعبِّر بالصورة المحسَّة المتخيّلة عن المعنى الذهني ، والحالة النفسية ،وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور ،وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثمّ يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة ، أو الحركة المتجدِّدة ، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، و إذا النموذج الإنساني شاخص حيّ ، وإذا الطبيعة مجسَّمة مرئية. فأمّا الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر فيردّها شاخصة حاضرة ، فيها الحياة وفيها الحركة)). التصوير الفني في القرآن : 36، و ينظر المجاز وأثره في الدرس اللغوي 137.

وقد عقد فصلاً للتخييل الحسّي والتجسيم في القرآن الكريم ذكر فيه أنَّ التصوير القرآني يعتمد على (التخييل) و (التشخيص) فينقل المواقف ، والمشاهد والانفعالات وهو الأمر الذي كان الزمخشري يجتهد في إبرازه وكشفه في النصوص القرآنية. وقد توقَّف سيد قطب عند كثير من هذه النصوص ، دون أن يتجاوز ما قاله الزمخشري. ينظر التصوير الفني في القرآن: 71-85.

[81] البقرة 261.

[82] الكشاف :159/1.

[83] الأعراف 172.

عقولهم وبصائرهم التي ركَّبها فيهم ، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكأنّه أشهدهم على أنفسهم وقرَّرهم وقال لهم : ألست بربِّكم ، وكأنّهم قالوا : بلى أنت ربُّنا ، شهدنا على أنفسنا أقررنا بوحدانيّتك. و باب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وكلام العرب. ونظيره قوله تعالى : (إنَّما قولُنا لشيءِ إذا أردناه أنْ نقول له كن؛ فيكونُ) [84] (فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا أتينا طائعين) [85] ...ومعلوم أنَّه لا قول ثَمَّ وإنّما هو تمثيل وتصوير للمعنى))[86] .

ومعنى (يخلُ لكم وجهُ أبيكم) في قوله تعالى : (اقتلوا يوسف، أو اطرحوه أرضاً يخلُ لكم وجهُ أبيكم) [87] أنَّه يقبل عليكم ((إقبالة واحدة لا يلتفت عنكم إلى غيركم ، والمراد سلامة محبَّته لهم ممَّن يشاركهم فيها وينازعهم إياها؛ فكان ذكر الوجه لتصوير معنى إقباله عليهم لأنَّ الرجل إذا أقبل على الشيء أقبلَ بوجهه))[88] .

و قد استعير القذف و الدّمغ للحقّ في قوله تعالى (بل نقذفُ بالحقّ على الباطل فيدمَغُه)[89] للدلالة على غلبة الحقّ للباطل، و ليكون ذلك ((تصويراً لإبطاله و إهداره و محقِه؛ فجعله كأنّه جِرْمٌ صُلب كالصخرة مثلاً، قذف به على جِرم رَخْو أجوف فدمغَه))[90] .

و ليس بكاء السّماء في قولِهِ تعالى: (فما بكتْ عليهم السَّماء و الأرض،وما كانوا مُنظَرين)[91] وارداً على سبيل الحقيقة، و إنّما هو جارٍ على طريقة العرب التي كانت تقول،إذا مات رجل خطير ، تعظيماً لمهلكه ((بكت عليه السماء والأرض ، وبكته الريح وأظلمت له الشمس.

---

(84) النحل 40.

(85) فصّلت 11.

(86) الكشاف : 103/2. و قد رفض ابن المنير الأسكندري فكرة التخييل في حقِّ القرآن ، فقال: ((إطلاق التمثيل أحسن وقد ورد الشرع به ، و أمَّا إطلاق التخييل على كلام الله تعالى فمردود، ولم يرد به سمع. و قد كثر إنكارنا عليه لهذه اللفظة)) هامش الكشّاف: 103/2. و ينظر أيضا 153/1 و 186 و 117/2 ، و 360/2 ،و 356/3 و 385 و 463، و 24/4 ، و 84/4. و قد سوّغَ الدكتور جابر عصفور اتجاه الزمخشري في إسقاط فكرة التخييل على النص القرآني بشيوع فكرة (الخيال) في النقد العربي القديم في القرنين الثالث والرابع وما بعدهما. ينظر الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: 292-293.

(87) يوسف 9..

(88) الكشّاف: 2/ 244.

(89) الأنبياء 18.

(90) الكشّاف: 6/3.

(91) الدخان 29.

و في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مؤمن مات في غربة غابت فيها بواكيه إلاّ بكت عليه السماء والأرض. وقال جرير :

+ تبكي عليك نجومَ الليل والقمرَا +[92]

وقالت الخارجية :

أيا شجر الخابور مالَكَ مورقاً كأنَّك لم تجزع على ابن طريف [93]

وذلك على سبيل التمثيل والتخييل مبالغة في وجوب الجزع والبكاء عليه))[94] . فبكاء السماء ((تهكّم بهم وبحالهم المنافية لحال من يعظم فقده؛ فيقال فيه بكت عليه السَّماء والأرض))[95] .

وأمر السماء والأرض بالإتيان في قوله تعالى : (ثمَّ استوى إلى السماء، و هي دخانٌ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كَرهاً، قالتا: أتينا طائعين) [96] تخييل. و مبنى الأمر فيه على أنَّ الله تعالى: كلّم السماء والأرض وقال لهما ائتيا شئتما ذلك أو أبيتماه ؛ فقالتا : أتينا على الطوع لا على الكره))[97] .والغرض من ذلك، كما يؤكّد الزمخشري هو((تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقَّقَ شيء من الخطاب والجواب ،ونحوه قول القائل : قال الجدار للوتد لِمَ تشقّني ، قال الوتد: اسأل من يدقّني فلم يتركني ، ورائي الحجر الذي ورائي))[98] .

وقد وجد الزمخشري في التصوير القرآني وسيلة فنية أعانته ((على صرف كثير من الآيات عن ظاهرها الذي يجافي معتقده في الاعتزال ، كما في قوله تعالى : (وسِع كرسيُّه السموات والأرض) [99] ؛ فذكر في تأويل (الكرسيّ) أربعةأوجه رأى في أحدها–وهو محلّ استشهادنا– أنَّ ((كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته ، وماهو إلاّ تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسيّ ثمّة ولاقعود ولاقاعد كقوله (وماقدوروا الله حقَّ قدره، والأرض جميعا قبضتُه يومَ

[92] والبيت غير وارد في ديوانه.

[93] ينظر المصباح: 25 والإيضاح:389.

[94] الكشاف :432/3. و ينظر نصّ الحديث في الكافي الشافي: 4/ 148.

[95] الكشاف: 432/3.

[96] فصلت 11.

[97] الكشاف: 385/3.

[98] المصدر نفسه: 385/3.

[99] البقرة 255.

و في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من مؤمن مات في غربة غابت فيها بواكيه إلاّ بكت عليه السماء والأرض. وقال جرير :

+ تبكي عليك نجومَ الليل والقمرا +[92]

وقالت الخارجية :

أيا شجر الخابور مالَكَ مورقاً كأنَّك لم تجزع على ابن طريف [93]

وذلك على سبيل التمثيل والتخييل مبالغة في وجوب الجزع والبكاء عليه))[94] . فبكاء السماء ((تهكّم بهم وبحالهم المنافية لحال من يعظم فقده؛ فيقال فيه بكت عليه السَّماء والأرض))[95] .

وأمر السماء والأرض بالإتيان في قوله تعالى : (ثمَّ استوى إلى السماء، و هي دخانٌ فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كَرهاً، قالتا: أتينا طائعين) [96] تخييل. و مبنى الأمر فيه على أنَّ الله تعالى: كلّم السماء والأرض وقال لهما ائتيا شئتما ذلك أو أبيتماه ؛ فقالتا : أتينا على الطوع لا على الكره))[97] .والغرض من ذلك، كما يؤكّد الزمخشري هو((تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يحقّقَ شيء من الخطاب والجواب ،ونحوه قول القائل : قال الجدار للوتد لِمَ تشقُّني ، قال الوتد: اسأل من يدقُّني فلم يتركني ، ورائي الحجر الذي ورائي))[98] .

وقد وجد **الزمخشري** في التصوير القرآني وسيلة فنية أعانته ((على صرف كثير من الآيات عن ظاهرها الذي يجافي معتقده في الاعتزال ، كما في قوله تعالى : (وسِع كرسيُّه السموات والأرض) [99] ؛ فذكر في تأويل (الكرسيّ) أربعةأوجه رأى في أحدها-وهو محلّ استشهادنا- أنَّ ((كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته ، وماهو إلاّ تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسيّ ثمَّة ولاقعود ولاقاعد كقوله (وماقدروا الله حقَّ قدره، والأرض جميعا قبضته يومَ

---

[92] والبيت غير وارد في ديوانه.

[93] ينظر المصباح: 25 والإيضاح:389.

[94] الكشاف :432/3. و ينظر نصّ الحديث في الكافي الشافي: 4/ 148.

[95] الكشاف: 432/3.

[96] فصلت 11.

[97] الكشاف: 385/3.

[98] المصدر نفسه: 385/3.

[99] البقرة 255.

ومن ثمَّ فإنّه توقَّف في تحليلاته عنـد كثير مـن النصوص القرآنيـة ، مبيّناً مواطن الجمـال والروعة فيها ، ومنبّهاً على صنيعها في النفوس بما تثيره من التصوّرات والمشـاعر، وبمـا تبعث فيهـا من الاهتزاز والإعجاب. فالنظم القرآني يخاطب كلَّ النفوس: التي تفهمه والتي لا تفهمه ، ولا يجد منها إلاّ الإقرار والإذعان والاستجابة ، لما له من الاستهواء الصوتي ، و اللفظي و التركيبي(112) .

فقد ورد قوله تعالى: (و لَّما سكتَ عن موسى الغضبُ أخذَ الألواحَ)(113) لبيان انطفاء سَوْرَةِ – غضب موسى عليه السلام، و كأنَّ ((الغضب كان يغريه على ما فعل، و يقول له : قل لقومك كذا، و ألق الألواح و جُرَّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك و قطـع الإغـراء. و لم يستحسـن هذه الكلمة، و لم يستفصحها كلّ ذي طبع سليم و ذوق صحيـح إلاّ لذلـك ، و لأنَّـه من قبيـل شعب البلاغة، و إلاّ فما لقراءة معاوية بن قرّة (و لما سـكن عـن موسـى الغضـب) لا تجـد النفسُ عندها شيئاً من تلك الهزّة و طرفاً من تلك الروعة))(114) .

و من الآيات التي استوقفت الزمخشري قوله تعالى :(ويوم يعَـضُّ الظـالم على يديـه، يقـول ياليتني اتَّخذتُ مع الرسول سبيلاً)(115) ، فعضُّ ((اليديـن و الأنـامل ، و السـقوط في اليـد، و أكـل البنان، و حرق الأسنان و الأُرَّم و قرعها كنايات عن الغيظ و الحسرة؛ لأنّها من روادفهـا فيذكـر الرادفة و يدلُّ بها على المردوف، فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة و يجد السَّامع عنده في نفسـه من الروعة و الاستحسان مالا يجده عند لفظ المكنّى عنه))(116) .

و قولـه تعـالى : (إنَّ هـذا أخي لـه تسـعٌ و تسـعون نعجـةٌ، و لي نعجـةٌ واحـدةٌ فقـال أكفلنيها، و عزَّني في الخطاب)(117) . فقد بيَّن الزمخشري السرَّ في التلويح إلى قصَّة داود عليه السلام مع (أوريا) بهذا التمثيل الذي وقع تعريضاً لا تصريحاً لكونه ((أبلغ في التوبيخ، من قبـل أنَّ التـأمّل إذا أدّاه إلى الشعور بالمعرَّض به كان أوقع في نفسه، و أشدَّ تمكّنـاً مـن قلبـه، و أعظـم أثـراً فيـه، و أجلب لا حتشامه و أدعى إلى التنبّه على الخطأ فيه من أن يبادره به صريحاً مع مراعاة حسن الأدب بترك المجاهرة. ألا ترى إلى الحكماء كيف أوْصَوا في سياسة الولد، إذا وجدت منه هنـة منكـرة، أنْ

و ص 22 – 3/23: 322 – 323.

(112) ينظر إعجاز القرآن و البلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي : مكتبة رحاب– الجزائر، د ط ، دت، ص 189 و 217.

(113) الأعراف 154.

(114) الكشاف : 96/2.و قد أشاد سيد قطب بفضل الزمخشري و تنبيهه على الجمال القرآني في هذه الآية. ينظر التصوير الفنّي: 28.

(115) الفرقان 27.

(116) الكشاف : 95/3.

(117) ص 23.

القيامة، والسمواتُ مطوياتٌ بيمينه) [100] من غير تصوّر قبضة وطيٍّ ويمين ، وإنّما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسّي؛ ألا ترى إلى قوله(وماقدروا الله حقَّ قدْرِه)))[101] .

ب – كان الزمخشري يلتفت إلى القيم الجمالية والنفسية التي يتميَّز بها النظم القرآني. فهو يرى أنَّ للأسلوب القرآني – بما يتضمَّنه من إحاطة بالمعنى ، وأداء للمقاصد والأغراض على الوجه الأكمل، وبعد عن التكلّف[102] – سحره، وفتنته التي تهزّ الوجدان وتحرّك المشاعر[103] .ومرجع ذلك عنده إلى أنَّ القرآن الكريم يراعي الأحوال، ومقتضيات التأليف وضروراته في أنساقه التعبيريَّة التي تخضع لمعاني النحو، وطريقة العرب في كلامها ، وأساليبها وصناعتها [104] .

فمراعاة الأحوال هي التي اقتضت أن يضرب المثل بالبعوضة في قوله تعالى : (إنَّ اللهَ لايستحي أن يضربَ مثلاً ما، بعوضةً فما فوقها) [105] .قال الزمخشري :((أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يتمثّل بها لحقارتها ، ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة ،

---

[100] الزمر 67. قال الزمخشري في تأويلها : ((والغرض من هذا الكلام، إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه، تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقية أو جهة مجاز)). الكشّاف: 355/3 .

[101] الكشاف: 153/1–154. و ينظر أيضا الأنبياء 44/3 :12، و فصّلت 11/3: 385 ، والحجرات1/ 4: 2 والقصص 40/3: 169-170.

[102] ذكر الزمخشري ، في أكثر من موقع من الكشاف ، أنَّ من أهمَّ خصائص النظم القرآني بعده عن التكلّف كما في قوله تعالى : (ألم يروا أنّا جعلنا الليلَ ليسكنوا فيه، و النهارَ مبصراً) النمل 86 . قال :((جعل الإبصار للنهار. فإن قلت : ما للتقابل لم يراع في قوله (تسكنوا) و (مبصراً) حيث كان أحدهما علّة والآخر حالاً ؟ قلت : هو مراعى من حيث المعنى، وهكذا النظم المطبوع غير المتكلّف ؛ لأنَّ معنى (مبصراً) ليبصروا فيه طرق التقلّب في المكاسب)). الكشاف :154/3.

[103] والواقع أنَّ هذه الفكرة قديمة في التراث العربي. فإشارات القدماء إلى مواطن الجمال في النصوص كثيرة و مصطلحات **الحسن، والروعة، و الاهتزاز ، والرونق ، والحلاوة وكثرة الماء** تتكرّر بصورة لافتة في أبحاث النقاد والبلاغيين ومصنفاتهم .

وقدأدرك القدماء أيضاً أنَّ للنظم القرآني وقعه في النفوس وأثره في العقول ، فجعل الخطّابي ذلك وجهاً من وجوه الإعجاز لقوله : ((قلت: في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذّ من آحادهم ، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً و لامنثوراً ، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه ، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور ، حتّى إذا أخذَتْ منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق ، وتغشّاها الخوف والفَرَق ، تقشعّر منه الجلود ، وتنزعج له القلوب ، يحول بين النفوس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها)). بيان إعجاز القرآن :70

[104] قال الزمخشري:((وماجاء القرآن إلاّ على طرقهم وأساليبهم)) الكشاف 249/3. و قد ذكر الزمخشري ما نسب إلى الحسن في تفسير قوله تعالى : (إذ يريكَهُم اللهُ في منامك قليلاً) الأنفال 43 ، بأنّ المراد بقوله (في منامك) في عينك؛ لأنّها مكان النوم كما يقال للقطيفة منامة لأنّه ينام فيها. ثمَّ قال : ((و هذا تفسير فيه تعسّفٌ ، وما أحسب الرواية صحيحة فيه عن الحسن وما يلائم علمه بكلام العرب وفصاحته)) ، والمعنى عنده ((في رؤياك ، وذلك أنّ اللهَ عزَّ وجل أراه إياهم في رؤياه قليلاً، فأخبر بذلك أصحابه فكان تثبيتاً لهم وتشجيعاً على عدوّهم)). الكشاف: 128/2.

[105] البقرة 26.

فقالوا : أما يستحي ربّ محمّد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؛ فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال ، و هو فنٌّ من كلامهم بديع وطراز عجيب ، منه قول أبي تمام :

مَنْ مُبلِغٌ أفناءَ يعرُبَ كلِّها   أنيّ بنيتُ الجارَ قبل المنزلِ [106]

وشهد رجل عند شريح فقال : إنك لسبط الشهادة فقال الرجل: إنَّها لم تَجْعُدْ عنّي، فقال: لله بلادك، وقبِل شهادته؛ فالذي سوَّغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة ، ولولا بناء الدار لم يصحَّ بناء الجار وسبوطة الشهادة لا متنع تجعيدها. و لله درُّ أمر التنزيل وإحاطته بفنون البلاغة وشعبها ، لا تكاد تستغرب منها فناً إلاعثرت عليه فيه على أقوم مناهجه و أسدِّ مدارجه))[107] .

ومراعاة الأحوال هي التي اقتضت العدول عن الاستعارة إلى التشبيه في قوله تعالى: (وكلوا و اشربوا حتّى يتبيَّنَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ)[108] . قال الزمخشري موضّحاً ذلك ((فإن قلت : أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه ؟ قلت : قوله (من الفجر)أخرجه من الاستعارة كما أنَّ قولك : رأيت أسداً مجاز فإذا زدت (من فلان) رجع تشبيهاً؛ فإن قلت : فلم زيد (من الفجر) حتّى كان تشبيهاً، و هلاّ اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه وأدخل في الفصاحة ؟ قلت : لأنَّ من شرط المستعار أن يدلَّ عليه الحال أو الكلام ، ولو لم يذكر (من الفجر) لما عُلِم أنَّ الخيطين مستعاران ، فزيد (من الفجر) فكان تشبيهاً بليغاً وخرج من أن يكون استعارة))[109] .

وضرورات النظم ومقتضياته هي التي سوّغت قلب التشبيه في قوله تعالى : (أفمن يخلقُ كمن لا يخلق، أفلا تَذَكَّرون)[110] ،فحقَّ الكلام أن يقال : أفمن لا يخلق كمن يخلق ؟ وقد أوَّل الزمخشري ذلك بأنَّهم ((حين جعلوا غير الله مثل الله في تسميته باسمه، والعبادة له ، وسوّوا بينه وبينه ، فقد جعلوا الله تعالى من جنس المخلوقات وشبيهاً بها. فأنكر عليهم ذلك بقوله : أفمن يخلق كمن لا يخلق))[111] .

---

(106) الديوان: 49/3.

(107) الكشاف :55/1.

(108) البقرة 187.

(109) الكشاف: 116/1.

(110) النحل 17.

(111) الكشاف :325/2. و ينظر أيضا النمل 86/3: 154، و القصص 8-3/9 :158، و القصص 3/38: 169، و الحجرات 4:9/7.

../..

ومن ثمَّ فإنّه توقّف في تحليلاته عند كثير من النصوص القرآنية ، مبيّناً مواطن الجمال والروعة فيها ، ومنبّهاً على صنيعها في النفوس بما تثيره من التصوّرات والمشاعر، وبما تبعث فيها من الاهتزاز والإعجاب. فالنظم القرآني يخاطب كلَّ النفوس: التي تفهمه والتي لا تفهمه ، ولا يجد منها إلاّ الإقرار والإذعان والاستجابة ، لما له من الاستهواء الصوتي ، و اللفظي و التركيبي [112] .

فقد ورد قوله تعالى: (و لمَّا سكتَ عن موسى الغضبُ أخذَ الألواحَ)[113] لبيان انطفاء سَوْرَةِ – غضب موسى عليه السلام، و كأنَّ ((الغضب كان يغريه على ما فعل، و يقول له : قل لقومك كذا، و ألق الألواح و جُرَّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك و قطع الإغراء. و لم يستحسن هذه الكلمة، و لم يستفصحها كلّ ذي طبع سليم و ذوق صحيح إلاَّ لذلك ، و لأنَّه من قبيل شعب البلاغة، و إلاَّ فما لقراءة معاوية بن قرّة (و لما سكن عن موسى الغضب) لا تجد النفسُ عندها شيئاً من تلك الهزّة و طرفاً من تلك الروعة))[114] .

و من الآيات التي استوقفت الزمخشري قوله تعالى :(ويوم يعَضُّ الظالم على يديه، يقول ياليتني اتَّخذتُ مع الرسول سبيلاً)[115] ، فعضُّ ((اليدين و الأنامل ، و السقوط في اليد، و أكل البنان، و حرق الأسنان و الأُرَّم و قرعها كنايات عن الغيظ و الحسرة؛ لأنَّها من روادفها فيذكر الرادفة و يدلُّ بها على المردوف، فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة و يجد السَّامع عنده في نفسه من الروعة و الاستحسان مالا يجده عند لفظ المكنَّى عنه))[116] .

و قوله تعالى : (إنَّ هذا أخي له تسعٌ و تسعون نعجةٌ، و لي نعجةٌ واحدةٌ فقال أكفلنيها، و عزَّني في الخطاب)[117] . فقد بيَّن الزمخشري السرَّ في التلويح إلى قصَّة داود عليه السلام مع (أوريا) بهذا التمثيل الذي وقع تعريضاً لا تصريحاً لكونه ((أبلغ في التوبيخ، من قبل أنَّ التأمّل إذا أدَّاه إلى الشعور بالمعرَّض به كان أوقع في نفسه، و أشدَّ تمكّناً من قلبه، و أعظم أثراً فيه، و أجلب لا حتشامه و أدعى إلى التنبّه على الخطأ فيه من أن يبادره به صريحاً مع مراعاة حسن الأدب بترك المجاهرة. ألا ترى إلى الحكماء كيف أوْصَوا فى سياسة الولد، إذا وجدت منه هنة منكرة، أنْ

و ص 22 – 23/3: 322 – 323.

[112] ينظر إعجاز القرآن و البلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي : مكتبة رحاب– الجزائر، د ط ، دت، ص 189 و 217.

[113] الأعراف 154.

[114] الكشاف : 96/2.و قد أشاد سيد قطب بفضل الزمخشري و تنبيهه على الجمال القرآني في هذه الآية. ينظر التصوير الفنّي: 28.

[115] الفرقان 27.

[116] الكشاف : 95/3.

[117] ص 23.

يعرَّض له بإنكارها عليه و لا يصرَّح، و أن تحكى له حكاية ملاحظة لحاله؛ إذا تأمَّلها استسمج حال صاحب الحكاية فاستسمج حال نفسه. و ذلك أزجر له؛ لأنَّه ينصب ذلك مثالاً لحاله و مقياساً لشأنه، فيتصوّر قبح ما وُجد منه بصورة مكشوفة، مع أنّه أصونُ لما بين الوالد و الولد من حجاب الحشمة))[118] .

و يُقوِّي ما ذهب إليه الزمخشري في تأويل قصة المتخاصمين الذين دخلوا عليه المحراب قوله تعالى : (و ظنَّ داود أنَّما فتنَّاه فاستغفر ربَّه، و خرَّ راكعاً و أناب)[119] .

و إنَّما كُنِّي عن النحر و الذبح بذكر اسم الله في قوله تعالى : (ليشهدوا منافعَ لهم، و يذكروا اسمَ الله في أيَّامٍ معلوماتٍ على مارزقهم من بهيمةِ الأنعامِ)[120] ؛ لأنَّ أهل الإسلام ((لاينفكّون عن ذكر اسمه إذا نحروا أو ذبحوا، و فيه تنبيه على أنَّ الغرض الأصلي فيما يُتقرَّبُ به إلى الله أن يذكر اسمه. و قد حسَّنَ الكلامَ تحسيناً بيّناً أنْ جمع بين قوله (يذكروا اسم الله) و قوله (على مارزقهم)، و لو قيل : لينحروا في أيام معلومات بهيمة الأنعام لم تر شيئا من ذلك الحسن و الروعة))[121] .

---

(118) الكشاف: 322/3. و قد نبَّه ابن كثير على أنَّ أكثر ما ذكره المفسرون في قصّة داود عليه السلام مأخوذ من الاسرائليات، و لم يثبت فيها حديث عن الرسول صلى الله عليه و سلّم.و من ثمَّ فالأولى ((أن يقتصر على مجرد تلاوة هذه القصّة، و أن يردّ علمها إلى الله عز وجل، فإنّ القرآن حقّ و ما تضمَّن فهو حقّ أيضاً)). تفسير ابن كثير:34/4.

و قرأ سيد قطب هذه القصّة قراءة سياقية تعتمد على ما يحمله مضمونها من قيم تنقلها اللغة و أحكامها. فالمراد التنبيه على التحلّي بأخلاق العدل و ضوابطه، و عدم التسرّع في إصدار أيّ حكم قبل الاستماع إلى جميع الأطراف المتخاصمة .

فعلى الرغم ممَّا كانت تتميّز به سياسة داود عليه السلام من الحكمة و الحزم، كما ينصّ على ذلك قوله تعالى : (و شددنا مُلكَه، و آتيناه الحكمةَ و فصْلَ الخطاب)، إلاّ أنّه تعرّض للفتنة و الابتلاء؛ لأنّه اندفع يقضي ((على إثر سماعه لهذه المَظْلَمَةِ الصارخة، و لم يوجّه إلى الخصم الآخر حديثاً، و لم يطلب إليه بياناً ، و لم يسمع له حجَّة. و لكنّه مضى يحكم (قال لقد ظلمك بسؤال تعجتِك إلى نعاجه، و إنّ كثيراً من الخلطاءِ- أي الأقوياء المخالطين بعضهم لبعض- ليَبْغي بعضُهم على بعض، إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحاتِ، و قليلٌ ماهم).

فوراء الفتنة و الابتلاء توجيه قرآني هو ((الخلافة في الأرض، و الحكم بين الناس بالحقّ، وعدم اتّباع الهوى. و اتّباع الهوى، فيما يختصّ بنبيٍّ هو السير مع الانفعال الأوّل ،وعدم التريّث ، والتثبّت والتبيّن ((ويتمثّل ذلك في قوله تعالى : (يا داود إنّا جعلناك خليفةً في الأرض فاحكم بين الناسِ بالحقّ، و لا تتّبع الهوى فيضلَّك عن سبيل الله) ينظر سياق الآيات المذكورة في سورة ص 20–26. ينظر: في ظلال القرآن، دار الشروق – بيروت والقاهرة ، ط8، 1399 هـ – 1979 م، 3018/5. و قد سوّغ الزمخشري مسارعة داود عليه السلام إلى تصديق أحد الخصمين قبل الاستماع إلى صاحبه بأنّه ما فعل ذلك إلا ((بعد اعتراف صاحبه ولكنّه لم يحك في القرآن لأنّه معلوم)) الكشّاف : 325/3.

(119) ص 24.

(120) الحج 28.

(121) الكشاف :30/3.

وقد مُثِّل العذابُ النازل بالكافرين – وقد أنكروه– في قوله تعالى : (أفبعذابنا يستعجلون؛ فإذا نزلَ بساحتِهم فساء صباحُ المنذَرين) [122] بجيش((أنـذرَ بهجومِه قومَه بعضُ نُصَّاحِهم فلم يلتفتوا إلى إنذاره ،ولا أخذوا أهبتهم، لا دبَّروا أمرهم تدبيراً ينجِّيهم حتّى أناخ بفِنائهم بغتة، فشنَّ عليهم الغارة وقطع دابرهم . وكانت عادة مغاويرهم أن يغيروا صباحاً؛ فسمِّيت الغارة صباحاً وإن وقعت في وقت آخر. و ما فصحت هذه الآية ، ولاكانت لها الروعة التي تحسّ ويروقك موردها على نفسك وطبعك إلاّ لمجيئها على طريقة التمثيل))[123] .

وإذا كان الزمخشري ، في بعض تحليلاته لصور البيان وتجلياتها في السياقات المختلفة ، يعلِّلُ أسباب الحسن ومناشئه كما في قوله تعالى :(الذين ينقُضُون عهدَ اللهِ من بعد ميثاقِه) [124]، القائل فيه : ((فإن قلت : من أين ساغ استعمال النقض في إبطال العهد ؟ قلت : من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة ؛ لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين. و مثله قول ابن التيهان في بيعة العقبة : يارسول الله إنَّ بيننا وبين القوم حبالاً، ونحن قاطعوها، فنخشى أنّ الله عزّ وجلّ أعزّك وأظهرك أن ترجع إلى قومك. و هذا من أسرار البلاغة ولطائفها؛ أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثمّ يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه ، فينبِّهوا بتلك الرَّمْزَة على مكانه. ونحوه قولك : شجاع يفترس أقرانه ، وعالم يغترف منه الناس، وإذا تزوَّجتَ امرأة فاستوثِرْها. لم تقل هذا إلا وقد نبَّهت على الشجاع والعالم بأنّهما أسد وبحر وعلى المرأة بأنّها فراش))[125].

وقوله تعالى : (أولئك الذين اشتروا الضلالةَ بالهدى ؛ فما ربحت تجارتُهم وما كانوا مهتدين) [126] الذي بيَّن فيه أنَّ ترشيح الاستعارة هو الذي أضفي الحسن والرونق على هذه الآية قائلاً:((فإن قلت : هب أنَّ شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال؛ فما معنى ذكر الربح والتجارة، كأنَّ ثَمَّ مبايعة على الحقيقة ؟ قلت : هذا من الصنعة البديعيَّة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا؛ وهو أن تساق كلّ كلمة مساق المجاز ثمّ تقفّى بأشكال لهاوأخوات إذ تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقاً ، وهو المجاز المرشَّح.وذلك نحو قول العرب في البليد :

---

(122) الصافات 176–177.

(123) الكشاف: 314/3.

(124) البقرة 27.

(125) الكشاف: 58/1.

(126) البقرة 16.

كأن أذني قلبه خطلا ، وإن جعلوه كالحمار. ثمّ رشّحوا ذلك روماً لتحقيق البلادة ، فادّعوا لقلبه أذنين وادّعوا لهما الخطل ليمثّلوا البلادة تمثيلاً يلحقها ببلادة الحمار مشاهَدةً معايَنَةً ، ونحوه :

ولّما رأيتُ النسر عزَّ ابنَ دأيةٍ وعشَّش في وَكْرَيْهِ جاش له صدري

لما شبّه الشيب بالنسر والشَّعْر الفاحم بالغراب أتْبَعَه ذكر التعشيش والوكر. ونحوه قول بعض فُتّاكهم في أمِّه:

فما أمُّ الردين، وإن أَدَلَّت، بعالمة بأخلاق الكرام

إذا الشيطان قصَّع في قفاها تنفّقناه بالحبل التوام

أي إذا دخل الشيطان في قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبل المثنّى المحكم؛ يريد إذا حرّدت و أساءت اجتهدنا في إزالة غضبها، وإماطة ما يسوء من خلقها؛ استعار التقصيع أوّلا ثمّ ضمَّ إليه التنفّق ثمَّ الحبل التوأم. فكذلك لّما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله، و يواخيه و ما يكمل و يتمُّ بانضمامه إليه تمثيلاً لخسارهم و تصويراً لحقيقته))[127] .

فإنّه في تحليلات أخرى كان يكتفي بالإيماء إلى روعة البيان القرآني و بلاغته دون أن يعلّل أسباب ذلك و بواعثه، كما في قوله تعالى : (و هو الذي أرسل الرياح بُشْراً بين يديْ رحمته)[128]. فقد اكتفى بالإشارة إلى أنَّ قوله (بين يدي رحمته) استعارة مليحة، و المراد : قدام المطر[129] . ووصف العذاب بالخزي في قوله تعالى :(ولعذابُ الآخرةِ أخزى)[130] كما يرى ((أبلغ من وصفهم به. ألا ترى إلى البون بين قولك : هو شاعر و له شعرٌ شاعرٌ))[131] .

وذكر أنَّ وصف الناصية بالكذب و الخطأ في قوله تعالى : (ناصيةٍ كاذبةٍ خاطئةٍ)[132] من قبيل الإسناد المجازي، ثمّ قال : ((و فيه من الحسن و الجزالة ما ليس في قولك: ناصية كاذب خاطئ))[133] .

---

[127] الكشاف : 37/1. و ينظر الأعراف 2/26 :58، و التوبة 2/109: 172 - 173، و يونس 2/24 :187، و الكهف 2/77 : 398 - 399، و مريم 2/4: 405 ،و الفرقان 3/53: 101، و غافر 3/61: 376.

[128] الفرقان 48.

[129] ينظر الكشاف : 99/3.

[130] الزخرف 16.

[131] الكشاف: 388/3.

[132] العلق 16.

[133] الكشاف :225/4.

ونحسب أنَّ الزمخشري لم يفعل ذلك لطمعه في فطنة المتلقّي، و استئناساً بذكائه و قناعة منه بأنّه يخاطب قوماً يعرفون لغتهم، و أسرارها، و الفروق المتولّدة عن اختلاف تراكيبها و نسوج عباراتها، أو جرياً على سنن النقاد في كثير من تعليقاتهم و أحكامهم على مواطن الحسن و الجمال في النصوص الأدبية، بحيث كانوا يكتفون بالإيماء و التلميح دون الشرح و التوضيح.[134]

و نخلص أخيراً إلى القول إنّ صور البيان المختلفة، كما يرى الزمخشري، هي التي أكسبت النظم القرآني مسحة من السحر، و أضفت عليه ألواناً من الفتنة، و ساهمت في أن يقع موقعه من القلوب و العقول و النفوس.

2- دلالات التراكيب البيانية :

من أهمِّ خصائص النظم القرآني أنّ تراكيبه تتشابك و تتضامّ لتؤدّي مقاصد الكلام، و أغراضه و معانيه على الوجه الأكمل. و قد كان الزمخشري يدرك ذلك في محاورته النصوص القرآنية، و من ثمَّ فإنّه كان ينظر نظرة شاملة إلى كلِّ مكوِّنات التراكيب البيانية، و يتأمّل برويّة ملابسات سياقاتها و تفاصيلها، و ما يعتريها من زيادة، أو حذف، أو تقديم، أو تأخير، أو تأكيد، أو إطناب ، أو اختصار أو إضافة للوصول إلى آفاق هذه التراكيب و تجلّياتها.

و قد ساعده حسّه البلاغي، و ذوقه الرفيع، و معرفته بمعاني النحو و أصوله و قواعده- فضلاً عن مقدرته العجيبة على التأويل- على تحليل التراكيب البيانية، و مناقشة أحوال صياغتها و مساقاتها، و استكناه معانيها الإضافية و ظلالها و الوقوف على أسرارها و مكامن الروعة و الجمال فيها.

و قد ألممنا بجانب من وقفات الزمخشري الفذّة أمام دلالات التراكيب البيانية، في مواضع من حديثنا عن صور البيان، استدعتها ضرورات البحث. و سنستكمل، هنا، الحديث عن هذه الوقفات التي تشهد له بطول الباع في فهم النصوص القرآنية،و دلالاتها، و خصائص تراكيبها و مقتضيات تأليفها.

---

(134) ينظر الوساطة : 34-37 و 40 و 65-67 و 152-154، و عيار الشعر :90-103 و122-123، و العمدة:1/277. و مصنّفات القدماء حافلة بالإشارة إلى مواطن الجودة و الرداءة دون تحديد الأسباب.

فقد كشف في قوله تعالى :(ذلك بأنَّهم قالوا إنَّما البيعُ مثل الربا)[135] علّة تشبيه البيع بالربا قائلاً: ((فإنْ قلت : هلاّ قيل إنَّما الربا مثل البيع؛ لأنَّ الكلام في الربا لا في البيع ؛ فوجب أن يقال : إنَّهم شبَّهوا الربا بالبيع فاستحلّوه، و كانت شبهتهم أنَّهم قالوا : لو اشترى الرجل ما لا يساوي إلاّ درهماً بدرهمين جاز، فكذلك إذا باع درهماً بدرهمين؟ قلت : جيء به على طريق المبالغة، و هو أنَّه قد بلغ من اعتقادهم في حلِّ الربا أنَّهم جعلوه أصلاً و قانوناً في الحلّ حتّى شبَّهوا به البيع. و قوله (و أحلَّ ا لله البيع و حرَّم الربا) إنكار لتسويتهم بينهما و دلالة على أنَّ القياس يهدمه النصّ، لأنَّه جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال ا لله و تحريمه))[136].

وقوله تعالى : (إنَّ مثَلَ عيسى عند ا للهِ كمثلِ آدمَ، خلقه من ترابٍ، ثمّ قال له كنْ فيكونُ)[137] الذي فسَّر فيه دلالة تشبيه عيسى عليه السلام بآدم – مع الفارق بينهما؛ إذ وجد عيسى بغير أب ، ووجد آدم بغير أب وأمّ – قائلاً: ((هو مثيله في أحد الطرفين فلا يمنع اختصاصه دونه بالطرف الآخر من تشبيهه به؛ لأنَّ المماثلة مشاركة في بعض الأوصاف؛ ولأنَّه شبِّه به في أنَّه وجد وجوداً خارجاً عن العادة المستمرة وهما في ذلك نظيران؛ و لأنَّ الوجود من غير أب وأم أغرب وأخرق للعادة من الوجود من غير أب ، فشبِّه الغريب بالأغرب ليكون أقطع للخصم وأحسم لمادة شبهته إذا نظر فيما هو أغرب ممَّا استغربه))[138] .

وكان حقّ الكلام في قوله تعالى : (فمثلُه كمثل الكلبِ؛ إن تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ)[139] ، كما يذكر الزمخشري ((أن يقال : و لو شئنا لرفعناه بها و لكنَّه أخلد إلى الأرض فحططناه ووضعنا منزلته ، فوضع قوله(فمثله كمثل الكلب) موضع حططناه ، أبلغ حطّ؛ لأنَّ تمثيله بالكلب في أخسِّ أحواله وأذلِّها في معنى ذلك))[140] .

وتشبيه الرافعين أصواتهم بالحمير في قوله تعالى : (واغضضْ من صوتِك، إنَّ أنكرَ الأَصواتِ لصوتُ الحميرِ)[141] وتمثيل ((أصواتهم بالنهاق ثمّ إخلاء الكلام من لفظ

---

[135] البقرة 275. و سياق الآية (الذين يأكلون الرِّبا لا يقومون إلاّ كما يقوم الذي يتخبَّطُه الشيطان من المسِّ، ذلك بأنَّهم قالوا: إنَّما البيع مثل الرِّبا، و أحلَّ ا لله البيعَ و حرَّم الربا).

[136] الكشاف : 165/1. و ينظر آل عمران 1/36: 186 والنحل 2/17 : 325.

[137] آل عمران 59.

[138] الكشاف: 192/1.

[139] الأعراف 176.

[140] الكشاف: 104/2.

[141] لقمان 19.

التشبيه، و إخراجه مخرج الاستعارة – و إن جعلوا حميراً وصوتهم نهاقاً – مبالغة شديدة في الذّم والتهجين ، وإفراط في التثبيط عن رفع الصوت ، والترغيب عنه وتنبيه على أنّه من كراهة الله بمكان))[142] .

و أوّلَ الزمخشري دلالة صبِّ العذاب في قوله تعالى : (ثــمَّ صُبُّوا فوقَ رأسِه من عذابِ الحميمِ)[143] وصبِّ الحميم في قوله : (يُصبُّ من فوق رؤوسِهم الحميمُ)[144] –والذي يصبّ هو الحميم لا العذاب – فقال : ((إذا صبّ عليه الحميم فقد صبَّ عليه عذابه وشدّته ، إلا أنَّ صبَّ العذاب طريقه الاستعارة كقوله : + صُبَّت عليه صروفُ الدهر من صبَبِ + وكقوله تعالى : (أَفْرِغْ علينا صبراً)[145]؛ فذكر العذاب معلّقاً به الصبّ مستعاراً له ليكون أهول وأهيب))[146] .

و توقّف عند قوله تعالى : (وما نريهم من آيةٍ إلا هي أكبرُ من أختِها)[147] مبيّناً معناها ، ومزيلاً غلالة التناقض التي يوهم بها ظاهر الكلام؛ فقال ((فإن قلت : هو كلام متناقض؛ لأنَّ معناه : ما من آية من التسع إلاّهي أكبر من كلِّ واحدة منها ، فتكون كلُّ واحدة منها فاضلة ومفضولة في حالة واحدة ؟ قلت : الغرض بهذا الكلام أنّهنَّ موصوفات بالكبر لا يكدن يتفاوتن فيه ، وكذلك العادة في الأشياء التي تتلاقى في الفضل، وتتفاوت منازلها فيه التفاوت اليسير أن تختلف آراء الناس في تفضيلها، فيفضِّل بعضهم هذا وبعضهم ذلك؛ فعلى ذلك بنى الناس كلامهم فقالوا : رأيت رجالاً بعضهم أفضل من بعض ، وربما اختلفت آراء الرجل الواحد فيها؛ فتراه يفضِّلُ هذا وتارة ذلك ، ومنه بيت الحماسة:

مَنْ تلقَ منهم تقلْ لاقيتُ سيِّدَهم مثل النجوم التي يسري بها الساري[148]

وقد فاضلت الأنمارية بين الكَمَلَة من بَنِيها ثمَّ قالت، لّما أبصرتْ مراتبهم متدانية قليلة التفاوت: ثكلتُهم إن كنت أعلم أيُّهم أفضل ، هم كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها))[149] .

---

[142] الكشاف: 214/3.

[143] الدخان 48.

[144] الحج 13.

[145] البقرة 250 و الأعراف 126.

[146] الكشاف: 434/3.

[147] الزخرف 48.

[148] ديوان الحماسة: بشرح الخطيب التبريزي، مكتب النوري – دمشق د ط ، د ت، ص 270.

[149] الكشاف: 421/3 –422.

وإطفاء نور الله في قوله تعالى: (يريدون ليطفئوا نـورَ اللهِ بـأفواهِهم، و اللهُ متـمُّ نـورِه ولـو كره الكافرون) [150] بالأفواه((تهكُّم بهم في إرادتهم إبطال الإسلام بقولهم في القرآن : هذا سحر. مثّلت حالهم بحال من ينفخ في نور الشمس بفيه ليطفئه)) [151] .

+ + +

وكان الزمخشري يستعين بمعاني النحو وضوابطه في إجلاء المعاني وكشف خبايا التراكيب ومكنوناتها التي تنقلها صور البيان المختلفة ، ويـرى فيهـا علامـات أساسية تتضـافر لأداء مقـاصد السياقات القرآنية وأغراضها كما في قوله تعالى : (إن تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهـثْ) [152]؛فقـد أشار إلى أنَّ محلَّ هذه الجملة الشرطية((النصب على الحال ، كأنّه قيل كمثل الكلـب ذليـلاً ، دائم الذلة لاهثاً في الحالتين)) [153] .

وقوله تعالى : (و إن كان مكرُهم لِتَزُولَ منه الجبالُ) [154] .فالمعنى : ((و إن عظُم مكرهم و تبالَغ في الشدّة؛ فضُرب زوال الجبال مثلاً لتفاقمه وشدّته؛ أي وإن كان مكرههم مسوّى لإزالـة الجبال معدّاً لذلك. و قد جعلت (إن) نافيـة و(الـلام) مؤكـدة لهاكقولـه تعـالى : (وماكـانَ اللهُ ليضيع إيمانكم) [155] ، والمعنى: و محال أن تزول الجبال بمكرهم ، على أنَّ الجبال مثلٌ لآيـات الله وشـرائعه؛ لأنّهـا بمنزلـة الجبـال الراسية ثباتـاً و تمكّنـاً. وتنصـره قـراءة ابـن مسـعود (وماكـان مكرُهم).وقرئ (لَـتَزُول) بـلام الابتـداء علـى: و إن كـان مكرهـم مـن الشـدَّة بحيـث تـزول منه الجبال ، وتنقلع من أماكنها. وقرأ عليّ وعمر رضي الله عنهما (وإن كاد مكرهم))) [156] .

وإنّما فصحت العبارة في قوله تعالى : (واشـتعل الـرأسُ شيباً) [157] لمـا فيهـا مـن التناسـق النحوي ، فقد رتِّب الكلام بحسب ما يقتضيه المعنى ، كما يشرح الزمخشري ذلك قـائلاً :((شبّه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وإنتشـاره في الشعر ، وفشـوّه فيـه وأخـذه منه كـلَّ مـأخذ

---

[150] الصف 8.

[151] الكشاف: 94/4 . و ينظر أيضاً الأعـراف 2/176: 104 ، و إبراهيـم 2/2 :292 ، و يوسـف 2/4 :242 ،والنمـل 3/42: 144، والنمـل 3/86: 154 ، والقصص 44-3/45 : 171 ، و طه 3/16 : 430 ، و الفتح 3/10 : 463 و الرحمن 4/22 : 51 .

[152] الأعراف 176 وسياق الاية (فمثلُه كمثل الكلبِ؛ إنّ تحمل عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ).

[153] الكشاف : 104/2.

[154] إبراهيم 46.

[155] البقرة 143.

[156] الكشاف: 307/2.

[157] مريم 4.

باشتعال النار ، ثمَّ أخرجه مخرج الاستعارة ، ثمَّ أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس وأخرج الشيب مميَّزاً ، و لم يضف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب أنّه رأس زكريا ، فمن ثـمَّ فصحت هذه الجملة و شهد لها بالبلاغة))[158] .

وفسّر دلالة اقتران الليل بالمفعول له والنهار بالحال في قوله تعالى : (اللهُ الـذي جعـلَ لكـم الليلَ لتسكنوا فيه، و النهارَ مُبصراً) [159] ،وعدم جعلهما حالين أو مفعولاً لهما لمراعاة حقِّ المقابلـة والتطابق بينهما؛ فقال :((هما متقابلان مـن حيـث المعـنى؛ لأنَّ كـلَّ واحـد منهمـا يـؤدي مـؤدَّى الآخـر؛ ولأنَّـه لـو قيـل: لتبصـروا فيــه، فــاتت الفصاحــة الــتي في الإســناد المجــازي ولــو قيـل ساكناً – والليل يجوز أن يوصف بالسكون على الحقيقة ، ألاترى إلى قولهم:ليل ساج وساكن لا ريح فيه – لم تتميَّز الحقيقة من المجاز))[160] .

وتوقّف عند قوله تعالى : (أفمنْ كان على بيِّنَة من ربِّه كمن زُيِّن له سـوءُ عملـه، واتَّبعـوا أهواءَهم. مثلُ الجنة التي وُعِد المتقون فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسنٍ، وأنهارٌ من لبنٍ لم يتغيَّر طَعْمُه، وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٍ للشاربين، و أنهارٌ من عسل مصفّىً، ولهم فيها من كلِّ الثمراتِ، ومغفـرةٌ مـن ربِّهم كمن هو خالدٌ في النار، وسُقوا ماءً حميماً فقطَّع أمعاءَهم) [161] ليفسِّـر دلالـة ورود التمثيـل بالجنة ، وأنهارها ، وثمارها ومغفرتها في صورة الإثبات؛ فقـال موضّحـاً : ((هـو كـلام في صـورة الإثبات ومعنى النفي والإنكار؛ لانطوائه تحـت حكـم كـلام مصـدّر بحـرف الإنكـار؛ ودخولـه في حيِّزه ، وانخراطه في سلكه وهو قوله تعالى: (أفمن كان على بيِّنـة مـن ربِّـه كمـن زيِّـن لـه سـوءُ عمله) ، فكأنّه قيل : أَمَثَلُ الجنة كمن هـو خـالد في النـار ، أي كمثـل جـزاء مـن هـو خـالد في النار)) [162] .

---

[158] الكشاف: 405/2.

[159] غافر 61.

[160] الكشاف: 376/3.

[161] محمد 14–15.

[162] الكشاف: 455/3.

ثمَّ بين الفائدة من تعرية الكلام من حرف الإنكار قائلاً((تعريته من حرف الإنكار فيها زيادة تصوير لمكابرة من يسوِّي بين المتمسِّك بالبيِّنة والتابع لهواه ، وأنه بمنزلة من يثبت التسوية بين الجنة التي تجرى فيها تلك الأنهار وبين النار التي يُسقَى أهلها الحميم. ونظيره قول القائل[163] :

أَفْرَحُ أن أُرزأَ الكرام وأنْ أُورَثَ ذَوْداً شصائصاً نَبَلا !

هو كلام منكر للفرح برزية الكرام ووارثة الذود، مع تعرِّيهِ عن حرف الإنكار؛ لانطوائه تحت حكم قول من قال : أتفرح بموت أخيك وبوارثة إبله. و الذي طرح لأجله حرف الإنكار إرادة أن يصوِّر قبح ما أَزَنَّ ، فكأنّه قال له: نعم مثلي يفرح بمرزأة الكرام ، وبأن يستبدل منهم ذوداً وهو من التسليم الذي تحته كلُّ إنكار))[164] .

وقد سفَّه رأي من ذهب إلى أنَّ للرحمن ساقاً، كما يوحيه ظاهر قوله تعالى : (يوم يُكشَفُ عن ساقٍ)[165] ،وردَّ ذلك بأنّ من حقّ (الساق) على هذا التأويل أن تعرَّف؛ لأنَّها ساق مخصوصة معهودة ، ثمّ بيَّن سرَّ تنكيرها في الآية قائلاً : ((فإن قلت: فلم جاءت منكَّرة في التمثيل ؟ قلت : للدلالة على أنَّه أمر مبهم في الشدة ، منكر، خارج عن المألوف كقوله (يوم يدعُ الدّاع إلى شيء نُكُر)[166] ،كأنّه قيل : يوم يقع أمر فظيع هائل))[167] .

ولم يفت الزمخشري أن ينبّه على الفائدة من ذكر بعض الألفاظ أو الجمل التي توهم بأنَّها زائدة في التراكيب ، ويمكن الاستغناء عنها ، كما في قوله تعالى : (أو كصيِّبٍ من السماء، فيه ظلماتٌ ورعدٌ وبرقٌ)[168]. قال : ((فإن قلت : قوله (من السماء) ما الفائدة في ذكره، و الصيِّب لا يكون إلاّ من السماء؟ قلت : الفائدة فيه أنّه جاء بالسماء معرَّفة فنفى أن يتصوَّب من سماء؛ أي

---

(163) هو حضرميّ بن عامر كان له تسعةُ إخوة فماتوا وورثهم. ينظر لسان العرب : 2259/3 . و((الشَّصُوصُ الناقة التي لا لبن لها، و قيل القليلة اللبن و قد أشصَّت ... والجمع شَصَائِص وشِصَاص وشُصُص)) اللسان: 2259/3.وجاء في اللسان : 1525/2 :((والذَّودُ للقطيع من الإبل الثلاث إلى التسع، وقيل ما بين الثلاث إلى العشر)).والنَّبَل:الكبار من الإبل والصغار.ينظر اللسان:4329/6.

(164) الكشاف: 455/3. و ينظر لسان العرب: 1/ 613. قال ابن منظور ((زنّه بالخبر زنّاً وأزنّه ظنّه به ، أو اتّهمه. و أزننتُه بشيء اتّهمتُه به)). لسان العرب: 1875/3 .

(165) القلم 42.

(166) القمر 6.

(167) الكشاف : 131./4 و ينظر المائدة 1/64 : 350 ،و البقرة 1/228 : 138 ، و يوسف 2/44 : 259، و الفرقان 3/43 : 98، و الحجرات 4/12 : 15، و البقرة 1/15 : 36 ، والأنعام 33:2/105 والتوبة2/2 :182 ، و مريم 410:2/34 ، و البقرة 1/19 : 41 ، و يونس 2/2 :180، و يوسف 2/6: 242 ،و الأحزاب 3/49 :241 ، و الفرقان 93:3/22، و الأحزاب 3/49: 241 ، و الزمر 3/62 : 357 ،و فصِّلت 3/16: 442 ، و الفرقان 3/22: 93 ،و البقرة 1/171: 107 .

(168) البقرة 19.

من أفق واحد من بين سائر الآفاق ، لأنَّ كلّ أفق من آفاقها سماء، كما أنَّ كلَّ طبقة من الطباق سماء في قوله(و أوحى في كلِّ سماء أمرَها)[169] ، و الدليل عليه :

+ و من بعد أرض بيننا و سماء +

و المعنى أنَّه غمام مُطبِق أخذ بآفاق السماء))[170] .

و قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادةَ، ومن يكتمْها فإنّه آثمٌ قلبُه)[171] . قال الزمخشري: ((فإن قلت :هلاَّ اقتصر على قوله (فإنّه آثمٌ)، و مافائدة ذكر القلب و الجملة هي الآثمة لا القلب وحده؟ قلت : كتمان الشهادة هو أن يضمرها و لا يتكلّم بها، فلمّا كان إثمًا مقترفاً بالقلب أُسند إليه ، لأنّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي يعمل بها أبلغ؛ ألا تراك تقول إذا أردت التوكيد : هذا ممّا أبصرته عيني، و ممّا سمعته أذني و ممّا عرفه قلبي؛ و لأنَّ القلب هو رئيس الأعضاء و المضغة التي إن صلحت صلح الجسد كلّه، و إن فسدت فسد الجسد كلّه، فكأنّه قيل : فقد تمكّن الإثم في أصل نفسه، و ملك أشرف مكان فيه، و لئلا يظنَّ أنَّ كتمان الشهادة من الآثام المتعلّقة باللسان فقط، وليعلم أنَّ القلب أصل متعلّقه و معدن اقترافه ، و اللسان ترجمان عنه؛ و لأنّ أفعال القلوب أعظم من أفعال سائر الجوارح، و هي لها كالأصول التي تتشعَّبُ منها. ألا ترى أنّ أصل الحسنات و السيئات الإيمان و الكفر، و هما من أفعال القلوب، فإذا جعل كتمان الشهادة من آثام القلوب فقد شهد له بأنّه من معاظم الذنوب »[172] .

و تتجلّى عبقريته أيضاً وحسن نظره في مساقات التراكيب، و أحوال صياغتها وقدرته على كشف مخبوءاتها و ظلالها في تفسيره دلالة ذكر الصدور في قوله تعالى : (فإنّها لاتعمى الأبصارُ، و لكن تعمى القلوبُ التي في الصدورِ)[173] ،و المعلوم بديهيّاً أنّها مكان القلوب. قال الزمخشري : ((الذي تعورف و اعتُقد أنَّ العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها، و استعماله في القلب استعارة ومَثَل، فلما أريد إثبات ماهو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة ،ونفيه عن الأبصار احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليقرّر أنَّ مكان العمى هو القلوب لا الأبصار، كما تقول: ليس المضاء للسيف ولكنّه

---

(169) فصلت 12.

(170) الكشاف :41/1 و ينظر التصوير البياني : 78

(171) البقرة 283.

(172) الكشاف : 171/1.

(173) الحج 46.

للسانك الذي بين فكّيك؛ فقولك: الذي بين فكّيك تقرير لما ادّعيته للسانه و تثبيت؛ لأنّ محلّ المضاء هو هو لا غير وكأنك قلت : ما نفيت المضاء عن السيف وأثبتّه للسانك فَلْتةً ولا سهواً منّي، و لكنْ تعمَّدت به إياه بعينه تعمّداً))[174] .

ومن هذا القبيل قوله تعالى:(ياأيها النبيّ إنّا أرسلناك شاهداً، ومبشّراً، ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً)[175] . فقد بيَّن الزمخشري دلالة ذكر (بإذنه) مع أنّ قوله (إنّا أرسلناك ...وداعياً إلى الله) مشعر بأنّه مأذون له في الدعاء؛ فقال ((لم يرد به حقيقة الإذن ، وإنّما جعل الإذن مستعاراً للتسهيل والتسيير؛ لأنّ الدخول في حقِّ المالك متعذِّر ، فإذا صودف الإذن تسهَّل وتيسَّر؛ فلمَّا كان الإذن تسهيلاً لِما تعذَّر من ذلك وضع موضعه ، وذلك أنَّ دعاء أهل الشرك والجاهلية إلى التوحيد والشرائع أمر في غاية الصعوبة والتعذّر ، فقيل (بإذنه) للإيذان بأنَّ الأمر صعب لا يتأتّي ولا يستطاع إلاّ إذا سهَّله الله ويسَّره. و منه قولهم في الشحيح إنّضه غير مأذون له في الإنفاق؛ أي غير مسهَّل له الإنفاق لكونه شاقاً عليه داخلاً في حكم التعذّر))[176] .

ومن الجمل التي كشفَ الزمخشري دلالة ذكرها ، وبيَّن فائدتها في التركيب البياني عبارة (فاستمتَعوا بخلاقِهم)في قوله تعالى:(كالذين من قبلكم؛ كانوا أشدَّ منكم قوَّة و أكثرَ أموالاً وأولاداً، فاستمتَعوا بخلاقِهم فاستمتعتمُ بخلاقِكم كما استمتع الذين من قبلكم، و خُضتم كالذي خاضوا. أولئك حَبطت أعمالُهم في الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون)[177].قال:((فإن قلت : أيّ فائدة في قوله(فاستمتَعوا بخلاقهم)وقوله (كما استمتعَ الذين من قبلكم بخلاقِهم)مغن عنه كما أغنى قوله (كالذي خاضوا) عن أن يقال: وخاضوا، فخضتم كالذي خاضوا ؟ قلت: فائدته أن **يذمَّ** الأوّلين بالاستمتاع بما أوتوا من حظوظ الدنيا ، ورضاهم بها،والتهائهم بشهواتهم الفانية عن النظر في العاقبة وطلب الفلاح في الآخرة ، وأن **يُخسِّس** أمر الاستمتاع و **يهجِّن** أمر الراضي به. ثمّ يشبِّه بعد ذلك حال المخاطبين بحالهم ، كما تريد أن تنبِّه بعض الظَّلَمةعلى سماجة فعله فتقول : أنت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم، و يعذِّب ويعسِف وأنت تفعل مثل فعله، و أمّا (وخضتم الذي خاضوا) فمعطوف على ما قبله مستند إليه مستغن باستناده إليه عن تلك التقدمة))[178] .

(174) الكشاف: 36/3.

(175) الأحزاب 45 - 46.

(176) الكشاف: 240/3.

(177) التوبة 69.

(178) الكشّاف: 161/2 - 162.

وكذلك عبارة (لو كانوا يعلمون) الواردة في ختام قوله تعالى:(مَثَلُ الذين اتَّخذوا من دون اللهِ أولياءَ كمثل العنكبوتِ اتَّخذتْ بيتاً، و إنَّ أوهنَ البيوتِ لبيتُ العنكبوتِ لو كانوا يعلمون) [179] ، قال فيها: ((فإن قلت : ما معنى قوله (لوكانوا يعلمون) وكلٌّ أحد يعلم وهن بيت العنكبوت؟ قلت : معناه لو كانوا يعلمون أنَّ هذا مثلُهم ، و أنَّ أمر دينهم بالغٌ هذه الغاية من الوهن. ووجه آخر وهو أنّه إذا صحّ تشبيه ما اعتمدوه في دينهم ببيت العنكبوت - وقد صحّ أنَّ أوهن البيوت بيتُ العنكبوت- فقد تبيّن أنّ دينهم أوهن الأديان لو كانوا يعلمون. وأخرج الكلام ، بعد تصحيح التشبيه، مخرج المجاز ، فكأنّه قال : و إنَّ أوهن ما يعتمد عليه في الدين عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون .

ولقائل أن يقول: مثل المشرك الذي يعبد الوثن بالقياس إلى المؤمن الذي يعبد الله مثل عنكبوت يتّخذ بيتاً بالإضافة إلى رجل يبني بيتاً بآجُرٍّ وجَصّ ، أو ينحته من صخر. وكما أنَّ أوهن البيوت، إذا استقريتها بيتاً بيتاً، بيت العنكبوت كذلك أضعف الأديان، إذا استقريتها ديناً ديناً، عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون))[180] .

وقد استفاد الزمخشري كثيراً من ثقافته النحوية واللّغوية في تحليل التراكيب البيانية وتأويل ما غمض منها، وبيان دلالاتها وما تضفيه من ألوان وظلال على الصورة الكلية للمعنى المراد. فالنحو،كما يؤكّد ، هو المرقاة المنصوبة إلى علم البيان، ومن رام تفسير القرآن وتعاطي تأويله وجب عليه الإلمام بهذا العلم الذي يكشف محاسن النظم ، ويبرز لطائفه ونكته[181] .

---

(179) العنكبوت 41.

(180) الكشاف: 191/3. و ينظر الأعراف 2/72: 70 و الحجرات 15/ 4: 17.

(181) ينظر المفصَّل في صنعة الإعراب: 18. و قال ابن الأثير كلاماً طيّباً حدّد فيه الفرق بين النحويِّ و البياني؛ فهما و إن كانا يشتركان في النظر إلى الألفاظ و دلالاتها، إلا أنَّ صاحب البيان يتجاوز النظرة اللغوية التي يقف عندها النحوي؛ فينظر ((في فضيلة تلك الدلالة، و هي دلالة خاصة، و المُراد بها أنّ تكونَ على هيئة مخصوصة من الحسن، و ذلك أمرٌ وراء النحو و الإعراب. ألا ترى أنَّ النحويّ يفهم معنى الكلام المنظوم و المنثور و يعلم مواقع إعرابه، و مع ذلك فإنّه لا يفهم ما فيه من الفصاحة و البلاغة)). المثل السائر: 26/1. و ينظر دلالات التراكيب: 45.

و لعلَّ هذا هو سرّ عبقرية الزمخشري في قدرته على استكناه النّصوص القرآنية و أساليب نظمها و تأليفها. فقد جمع بين النحو والبلاغة، و كان من العلماء القلائل الذين تبحَّروا في علوم مختلفة ساعدتهم على أنْ تكون آراؤهم ثاقبة، و نظراتهم عميقة و بعيدة المدى.

و قد أنكر الدكتور تمّام حسّان على النحاة اكتفاءهم بالنظرة التقليدية إلى التركيب، ووقوفهم عند ظاهر اللفظ، ومواقع الكلمة في النظم، و أحوال تصرّفها و إعرابها. و قال إنّه كان عليهم أن ينظروا إلى دلالات التراكيب، و مساقات نظمها و تأليفها في أحوالها المختلفة. فوظيفة النحوي – في نظره – هي ماقام به البيانيون؛ ولاسيما عبد القاهر الجرجاني. ينظر اللغة العربية معناها و مبناها: دار الثقافة – الدار البيضاء ، د ط، د ت، ص 16 و ما بعدها. و كلام د.حسّان فيه نظر، على الرغم منْ وجاهته، وليس، ههنا، مجال التعقيب عليه. وينظر أيضا فلسفة ../..

و قد وظّف الزمخشري هذه الثقافة توظيفاً حسناً ، إذ مكّنته من الوقوف على كثير من أسرار النظم ،وعجائبه ومكنوناته ، مثلما هو واضح في هذه النماذج التي جلبناها و الدالة على إحاطة الرجل بعلوم العربية وآدابها.

+ + +

وكان الزمخشري يقلّب التراكيب القرآنية على كلِّ الوجوه المحتملة بغية الوصول إلى المعاني المتاحة ،والدلالات المباحة التي يمكن اقتناصها ، ليعطي بذلك مرونة و انفتاحـًا للآية أمام وجوه التأويل المختلفة كما في قوله تعالى:(ومن الناسِ من يتَّخذُ من دون اللهِ أنداداً يحبّونهم كحبِّ الله)[182] . فالمعنى أنّهم يخضعون لهم ويعظّمونهم((كتعظيم الله والخضوع له؛ أي كما يُحَبُّ اللهُ تعالى على أنّه مصدر من المبني للمفعول، وإنّما استغنى عن ذكر من يحبّه لأنّه غير ملبس. و قيل كحبّهم الله، أي يسوّون بينه وبينهم في محبّتهم؛ لأنّهم كانوا يقرُّون بالله ويتقرّبون إليه (فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين)[183]))[184] .

وقوله تعالى : (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعِق بما لا يسمعُ، إلاَّ دعاءً ونداءً)[185] . قال الزمخشري :((لابدّ من مضاف محذوف تقديره: ومثل داعي الذين كفروا (كمثل الذي ينعق) ، أو مثل الذين كفروا كبهائم الذي ينعق؛ و المعنى: و مثل داعيهم إلى الإيمان – في أنّهم لا يسمعون من الدعاء إلاّجرس النغمة ودويّ الصوت، من غير إلقاء أذهان ولا استبصار - كمثل الناعق بالبهائم التي لا تسمع إلادعاء الناعق ونداءه ، وهو تصويت بها وزجرٌ لها ، و لا تفقه شيئاً آخر، ولاتعي كما يفهم العقلاء ويعون .

ويجوز أن يراد بما لا يسمع الأصمّ الأصلخ الذي لايسمع من كلام الرافع صوته بكلامه إلا النداء والتصويت لا غير ، من غير فهم للحروف. و قيل : معناه ومثلهم في اتِّباعهم آباءهم وتقليدهم لهم مثل البهائم التي لا تسمع إلا ظاهر الصوت ، ولا تفهم ما تحته، فكذلك هؤلاء يتبّعونهم على ظاهر حالهم ولايفقهون أهُمْ على حق أم باطل))[186] .

البلاغة للدكتور رجاء عيد، ط 2، منشأة المعارف – الأسكندرية، ص: 143 و ما بعدها. والبلاغة والأسلوبية: د. محمد عبد المطلب، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، 1984 م، ص 44 و ما بعدها.

[182] البقرة 165.

[183] العنكبوت 65.

[184] الكشاف: 106/1.

[185] البقرة 171.

[186] الكشاف: 107/1. و قد وقف عند هذه الآية معظم علماء العربية. ينظر الكتاب: 212/1، و معاني الفراء: 99/1 و مجاز القرآن: 63/1. و قد أفاض الإمام المرتضى في ذكر وجوه تأويلها و أجاد في ذلك. ينظر الأمالي: 215/1 – 218.

وردّ قول من رأى أن معناه: ومثلهم في دعائهم الأصنام كمثل الناعق بما لا يسمع؛ لأنَّ قوله (إلاّ دعاء ونداء) لا يساعد عليه؛ لأنَّ الأصنام لا تسمع شيئاً[187] .

وذكر الزمخشري في تأويل المراد بباسط كفيه في قوله تعالى : (له دعوةُ الحق، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء، إلاّ كباسطِ كفَّيْه إلى الماء ليبلغَ فاه وما هو ببالغه، وما دعاءُ الكافرين إلاّ في ضلالٍ))[188] وجهين فقال : ((إلا كباسط : إلا استجابة كاستجابة باسط كفّيه، أي كاستجابه الماء من بسط كفّيه إليه يطلب منه أن يبلغ فاه، والماء جماد لا يشعر ببسط كفّيه ، ولا بعطشه وحاجته إليه، ولايقدر أن يجيب دعاءه ويبلغ فاه، وكذلك ما يدعونه جمادٌ لا يحسّ بدعائهم ، ولايستطيع إجابتهم ولا يقدر على نفعهم.

وقيل: شبِّهوا في قلّة جدوى دعائهم لآلهتهم بمن أراد أن يغرف الماء بيديه ليشربه فبسطها ناشراً أصابعه ، فلم تلق كفّاه شيئاً و لم يبلغ طَلِبَتَهُ من شربه))[189] .

وحمل (الأكل) في قوله تعالى : (إنَّ كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموالَ الناس بالباطل)[190] على الاستعارة والمجاز المرسل فإمَّا: ((أنَّ يستعار الأكل للأخذ ، ألا ترى إلى قولهم : أخذ الطعام وتناوله ، و إمَّا على أنَّ الأموالَ يؤكل بها فهي سبب الأكل ومنه قوله:

إنَّ لنا أحمرةً عجافاً يأكلن كلَّ ليلة إكافاً

يريد علفاً بثمن إكاف))[191] .

ومن قبيله قوله تعالى : (ربَّنا اغفرلي، ولوالديَّ ،وللمؤمنين يوم يقومُ الحسابُ)[192] . قال الزمخشري إنَّ معنى (يقوم) : يثبت ، وهو ((مستعار من قيام الرجل، والدليل عليه قولهم : قامت الحرب علي ساقها. و نحوه قولهم : ترجَّلت الشمس إذا أشرقت وثبت ضوؤها؛ كأنَّها قامت على رجل. يجوز أن يسند إلى الحساب قيام أهله إسناداً مجازياً، أو يكون مثل (واسأل

---

[187] الكشاف: 107/1.

[188] الرعد 14.

[189] الكشاف: 283/2 – 284.

[190] التوبة 34.

[191] الكشاف: 149/2.

[192] إبراهيم 41.

القرية)[193]))[194].

و اللافت في دراسة الزمخشري للتراكيب البيانية أنّه يتميّز بمقدرة عجيبة على تأويل الآيات التي توهم بمجافاة معتقدات المعتزلة ، فقد كان يجتهد في صرفها عن مقتضى الظاهر، مستعيناً بكلِّ ما يتيحه التأويل وأحوال اللغة ،وخصائصها ، وتنوّع أساليبها في صياغة معانيها وأنساقها التعبيرية ، كما في قوله تعالى : (وسع كرسيُّه السمواتِ والأرضَ)[195] . فقد ذكر في تأويل المراد بالكرسيِّ أربعة أوجه تنفي كلّها فكرة التجسيم في حقِّ الله عز وجل التي يوحي بها ظاهر الآية[196] .

وبذَل وسعه في سبيل صرف أمر الله بالفسق في قوله تعالى: (وإذا أردنا أن نُهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحقَّ عليها القولُ؛ فدمرّناها تدميراً)[197] عن معناه الحقيقي الذي يُشعِر بأنَّ لله عزَّ وجلَّ يريد القبيح لعباده ، وهو ما يرفضه المعتزلة لأنَّ الله ليس بظلام للعبيد .قال الزمخشري : ((ففسقوا: أي أمرناهم بالفسق ففعلوا. و الأمر بالفسق مجاز؛ لأنَّ حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : افسقوا، وهذا لايكون فبقي أن يكون مجازاً. ووجه المجاز أنّه صبَّ عليهم النعمة صبّاً فجعلوها ذريعة إلى المعاصي ، واتّباع الشهوات؛ فكأنّهم مأمورون بذلك لتسبّب إيلاء النعمة فيه، وإنّما خوّلهم إياها ليشكروا، ويعملوا فيها الخير، ويتمكّنوا من الإحسان والبرّ كما خلقهم أصحّاء أقوياء ، و أقدرهم على الخير والشرّ، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية فآثروا الفسوق؛ فلما فسقوا حقّ عليهم القول، و هو كلمة العذاب فدمرّهم .

فإن قلت : هلاّ زعمت أنَّ معناه ، أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟ قلت : لأنَّ حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ؟وذلك أنَّ المأمور به إنّما حذف؛ لأنّ (فسقوا) يدلَّ عليه وهو كلام مستفيض؛ يقال: أمرته فقام وأمرته فقرأ، لا يفهم منه إلاّ

---

(193) يوسف 82.

(194) الكشّاف: 306/2. و ينظر أيضاً البقرة 1/7: 26 – 27، و البقرة 1/10: 32، و البقرة 1/216: 130، و آل عمران 1/91: 201، و آل عمران 1/140: 219، و المائدة 1/83: 359، و الأنفال 2/28: 123، و الأنعام 2/63: 19 – 20، و يوسف 2/36: 255، و الإسراء 2/60: 366، و الإسراء 2/64: 367، و الإسراء 2/24: 357،و الحج 3/31: 31 – 32، و الحج 3/55: 38، و المؤمنون 3/116: 58، و النور 3/31: 72، و النور 3/34: 76، و النمل 3/4: 133، و لقمان 3/28: 209، و الأحزاب 3/10: 230، و فاطر 3/12: 271 – 272 و الرحمن 4/31: 52.

(195) البقرة 255.

(196) ينظر الكشاف: 153/1 – 154.

(197) الإسراء 16.

أنّ المأمور به قيام وقراءة ، ولو ذهبت تقدِّر غيره فقد رمت من مخاطَبك علم الغيب.ولا يلزم على هذا : أمرته فعصاني ، أو فلم يتمثّل أمري؛ لأنَّ ذلك مناف للأمر مناقض له،ولايكون ما يناقض الأمر مأموراً به؛ فكان محالاً أن يقصد أصلاً حتّى يجعل دالاً على المأمور به.فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا مَنْويّ؛ لأنَّ من يتكلّم بهذا الكلام فإنَّه لا ينوي لأمره مأموراً به،وكأنَّه يقول : كان منّي أمر فلم تكن منه طاعة ، كما أنَّ من يقول : فلان يعطي ويمنع ويأمر وينهى غير قاصد إلى مفعول))[198] .

ولا يترك الزمخشري أيَّ فرصة للاعتراض أو الاحتمال فيقول: ((فإن قلت هلاَّ كان ثبوت العلم بأنّ الله لا يأمر بالفحشاء، و إنَّما يأمر بالقصد والخير دليلاً على أنّ المراد أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت: لا يصحُّ ذلك؛ لأنَّ قوله (ففسقوا) يدافعه ، فكأنَّك أظهرت شيئاً وأنت تدَّعي إضمار خلافه ، فكان صرف الأمر إلى المجاز هو الوجه.

ونظير (أمر) (شاء) في أنَّ مفعوله استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه ، تقول : لو شاء لأحسن إليك ولو شاء لأساء إليك ، تريد: لو شاء الإحسان ولو شاء الإساءة. فلو ذهبت تضمر خلاف ما أظهرت ، وقلت: دلَّت حال من أسندت إليه المشيئة أنّه من أهل الإحسان أو من أهل الإساءة فأترُكُ الظاهر و أُضمِرُ مادلّت عليه حال صاحب المشيئة لم تكن على سداد))[199] .

3- دلالات الألفاظ:

لم يغفل الزمخشري ، في تحليله لمختلف صور البيان ، النظر إلى الألفاظ ودلالاتها ، وما تضفيه على المعاني من أجواء وإيحاءات تساعد على تقويتها وتمكينها في الأذهان. فقد كان يدرك أن للألفاظ ظلالاً وفضاءات تنثرها على السياق العام ، لتغدو معالم الصورة الكلية للتركيب ناصعة الوضوح. فأثرها -كما يرى- أساسي في سُلّم التناسق الفنّي الذي يتميّز به النظم القرآني الذي تتساوق فيه الأصوات ،والحروف والألفاظ وتتآلف لأداء الأغراض المَنُوطة بها داخل التراكيب المختلفة[200] .فهي بؤر مهمّة و مرتكزات ضرورية في فهم الأنساق التعبيرية وكشف

---

[198] الكشاف: 2/354 - 355.

[199] المصدر نفسه: 2/355. و ينظر أيضاً آل عمران 1/156: 225، و الأعراف 2/155: 96، و الأعراف 2/176: 104، و النمل 3/65: 149 - 150 و غافر 3/7: 363.

[200] ينظر التصوير الفنّي في القرآن: 87، و إعجاز القرآن للرافعي: 250 و فلسفة البلاغة: 305 - 307.

خفاياها و استكناه أغوارها. و هي تضيء ماحولها لتظهر أبعاد النصّ ومراميه أمام متأمّله واضحة مضيئة .

وقد كان الزمخشري يدرك أنَّ الكلمة في سياقها المحدَّد تؤدّي غرضها أداء لا يمكن لأيِّ كلمة أخرى أن تقوم به ، كما في قوله تعالى (وما يأتيهم من ذِكْرٍ من الرحمن مُحْدَثٍ إلاّ كانوا عنه معرضين، فقد كذَّبوا فسيأتيهم أنباءُ ماكانوا به يستهزئون)[201] . قال : ((فإن قلت: كيف خولف بين الألفاظ والغرض واحد،وهي الإعراض والتكذيب والاستهزاء؟ قلت : إنَّما خولف بينهما لاختلاف الأغراض ، كأنَّه قيل : حين أعرضوا عن الذّكر فقد كذّبوا به ، وحين كذَّبوا به فقد خفَّ عندهم قدره وصار عرضة للاستهزاء والسخرية؛ لأنَّ من كان قابلاً للحقّ مقبلاً عليه كان مصدِّقاً به لامحالة، و لم يظنّ به التكذيب و من كان مصدّقاً به كان موقِّراً له))[202] . فتأمَّلْ كيف توالت هذه الألفاظ وتناسقت لتصوِّر أحوال هؤلاء المعرضين، و المكذّبين، و المستهزئين بآيات الله. وهي في تتابعها كالسلسة ترابطت حلقاتها وتماسكت لتؤلّف عقداً خلاباً يأخذ بالأبصار والألباب[203] .

ومن ثمّ ، فقد أبدع في تحديد دلالات الألفاظ وإبراز أثرها القويّ الداعم لأغراض التراكيب و مقاصدها. ففي ذكر (الأصابع) في قوله تعالى : (يجعلون أصابعَهم في آذانهم من الصواعقِ، حذَر الموتِ)[204] من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل ، مع أنَّ الأنامل هي التي يسُدُّ بها المعرضون عن الله آذانهم[205] .

وكشف الزمخشري عن تعانق (الربوة) و (الوابل) و (الطّل)وتآلفها ، ومساهمتها الثرّة في إغناء التمثيل ، وإثراء مناخه في قوله تعالى (ومثلُ الذين ينفقون أموالَهم ابتغاءَ مرضاة الله، وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنَّة بربوة أصابها وابلٌ، فآتت أُكُلَها ضعفين، فإن لم يصبْها وابلٌ فطَلٌّ))[206] . فقد خُصَّت الربوة وهي المكان المرتفع بالذكر؛ لأنّ ((الشجر فيها أزكى وأحسن

---

(201) الشعراء 5 – 6.

(202) الكشاف: 107/3.

(203) قال السيوطي في معترك الأقران: 28/1: ((و كتاب الله سبحانه لو نَزَعْتَ منه لفظة ثمّ أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يوجد)). و ينظر إعجاز القرآن للرافعي: 252.

(204) البقرة 19.

(205) الكشاف: 44/1. و ينظر التصوير البياني: 78.

(206) البقرة 265.

ثمراً)[207] ، فإن لم يصبها مطر عظيم القطر يتسبَّب في إثمارها ((فمطـر صغير القطر يكفيهـا لكـرم منبتها))[208] .

فقد مثَّل حالهم ((عند الله بالجنة على الربوة ونفقتهـم الكثيرة والقليلـة بـالوابل والطـلّ، وكما أنّ كلَّ واحد من المطرين يُضعِف أكل الجنة ، فكذلك نفقتهم كثيرة كانت أو قليلة بعد أن يطلب بها وجه الله ويبذل فيها الوسع زاكية عند الله، زائدة في زلفاهم وحسن حالهم عنده))[209] .

وتحرّك لفظة (الكلب) في قوله تعالى : (فمثلُـه كمثـل الكلـبِ؛ إن تحملْ عليـه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ)[210] مشاعر السامع بما تبعثه من تصوّر لحـال الكلـب في دوام لهثـه ((و اتصالـه سـواء حمل عليه- أي شدّ عليه وهيجٍّ فطرد- أو تُـرِك غـير متعـرّض لـه بـالحمل عليـه. و ذلـك أنّ سـائر الحيوان لاّ يكون منه اللهث إلاّ إذا هيِّج منه وحرّك وإلا لم يلهث ، والكلب يتّصل لهثه في الحـالتين جميعاً))[211] .

وذكر الزمخشري أنّ المقيل في الجنة في قولـه تعـالى : (أصحـابُ الجنّـة يومئـذ خيرٌ مستقرّاً وأحسنُ مَقيـلاً)[212] هـو مكـان الدعـة والاسـترواح ، وهـو وارد علـى سـبيل المجـاز ((وفي لفـظ الأحسن رمز إلى ما يتزيَّن به مقيلهم من حسن الوجوه، وملاحة الصور إلىغير ذلك من التحاسـين والزين))[213] .

وجاء لفظ (الوادي) في قوله تعالى (والشعراء يتّبِعُهـم الغـاوون، ألم تـر أنّهـم في كـلِّ واد يهيمون و أنّهم يقولون ما لا يفعلون)[214] ، وما يثيره من هيوم وتشعّب تمثيـلاً((لذهـابهم في كـلِّ شِعْبٍ من القوم ، واعتسافهم ، و قلّة مبالاتهم بـالغلوِّ في المنطق ومجـاوزة حـدّ القصـد فيـه حتّـى يفضّلوا أجبن الناس على عنترة ،وأشحّهم على حاتم ، وأن يبهتوا البريَّ ويفسّقوا التقيَّ))[215] .

---

(207) الكشاف: 161/1.

(208) المصدر نفسه: 161/1.

(209) المصدر نفسه: 161/1.

(210) الأعراف 175 - 176. و سياق الآية (و اتلُ عليهم نبأ الذي آتيناهُ آياتِنا فانسلخ منها، فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين، و لو شئنا لرفعناه بها و لكنّه أخلد إلى الأرض و اتّبع هواه؛ فمثله كمثل الكلب؛ إن تحملْ عليه يلهثْ أو تتركه يلهثْ).

(211) الكشاف: 104/2.

(212) الفرقان 24.

(213) الكشاف: 95/3.

(214) الشعراء 224 - 226.

(215) الكشاف: 131/3.

وفي لفظ (الجناح) في قوله تعالى : (واخفض جناحَك لمن اتَّبَعَك من المؤمنـين)[216] دلالـة على التواضع؛ لأنَّ ((الطائر إذا أراد أن ينحطَّ للوقوع كسر جناحه وخفضه ، وإذا أراد أن ينهض للطيران رفع جناحه ، فجعل خفض جناحه عند الانحطاط مثـلاً في التواضـع ولـين الجـانب. ومنـه قول بعضهم:

وأنت الشهيرُ بخفْضِ الجناحِ فلا تكُ في رفعه أجْدَلا

ينهاه عن التكبر بعد التواضع))[217] .

ووردت لفظة(الشيطان)في قوله تعالى : (إنّها شجرةٌ تخرجُ في أصل الجحيم، طلعُها كأنّه رؤوسُ الشياطين)[218] للدلالة على التناهي في الكراهة وقبح المنظر؛ لأنَّ ((الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس، لاعتقادهم أنّه شرّ محض لا يخلطـه خـير، فيقولـون في القبيـح الصـورة كأنّـه وجـه شيطان ، كأنّه رأس شيطان ، وإذا صوَّره المصوِّرون جاؤوا بصورته على أقبـح مـا يقـدَّر وأهولـه، كما أنّهم اعتقدوا في (المَلَكِ) أنّه خير لا شرَّ فيه، فشبّهوا به الصورة الحسنة قال الله تعالى (مـاهذا بشراً، إنْ هذا إلا مَلَكٌ كريم)[219]))[220] .

ووقع لفظ (الحمار) في القرآن الكريم لذمِّ المشـبَّهين بـه ، وتهجـين أحوالهـم ، والشـهادة عليهم بالبله والغباوة وقلة العقل[221] ؛ فهومثل: ((في الذمّ البليـغ والشـتيمة وكذلـك نهاقُـه، ومـن استفحاشهم لذكره مجرّداً،وتفاديهم من اسمه أنّهم يكنّون عنه ويرغبون عن التصريح به؛ فيقولـون: الطويل الأذنين كما يكنّى عن الأشياء المستقذرة))[222] .

وقد اهتمَّ الزمخشري أيضاً بدلالات الحروف والأدوات داخل التراكيب البيانية ، باعتبارها وحدات أساسية في ربط أجزاء الكلام، وضمّ بعضِها إلى بعض ، فضلاً عن أنّها تساهم في تشكيل المعاني الكلّية التي تحملهـا الـتراكيب. فقـد جمعـت (أو) الـتي تفيـد الشـكّ بـين التمثيلين في قولـه

---

[216] الشعراء 215.

[217] الكشاف: 129/3. قال ابن منظور: ((الأجدل: الصقر، صفة غالبة، و أصله من الجَدْل الذي هو الشدّة، و هي الأجادل)). لسان العرب: 570/1.

[218] الصافات 64 – 65.

[219] يوسف 31.

[220] الكشاف: 302/3.

[221] ينظر الجمعة 1/5: 40 و 96/4 و المدّثّر 49 – 4/50: 162.

[222] الكشّاف: 214/3. و ينظر وقفات أخرى مع دلالات الألفاظ في السور التالية: الفرقان 3/23: 94، و الصافـات 3/28: 229، و ق4/16: 20، و الملك 4/15: 123، و المنافقون 4/ 4: 101، و المعارج 4/9: 138 و الإنسان 4/19: 170.

تعالى :(مثلُهم كمثلِ الذي استوقدَ ناراً، فلمَّا أضاءتْ ماحوله ذهبَ اللهُ بنورهم، وتركهم في ظلماتٍ لا يبصرون، صمٌّ بُكْمٌ عَمِيٌ فهم لا يرجعون أو كصيِّبٍ من السماءِ فيه ظلماتٌ ورعدٌ وبرقٌ)[223] ،ممَّا دفع الزمخشري إلى الردّ عن سؤال متوقَّع عن فائدتها في هذا الموقع؛ فقال : ((أو:في أصلها لتساوي شيئين فصاعداً في الشّكّ ، ثمّ اتّسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشكّ ، وذلك قولك : جالس الحسن أو ابن سيرين ، تريد أنهما سيَّان في استصواب أن يجالسا ومنه قوله تعالى : (ولا تطعْ منهم آثماً أو كفوراً)[224]؛ أي الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما.

فكذلك قوله (أو كصيّب) معناه أنَّ كيفية قصّة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصَّتين ، وأنَّ القصتين سواءٌ في استقلال كلٍّ واحدة منهما بوجه التمثيل. فبأيِّهما مَّثلتها فأنت مصيب ، وإن مثلتها بهما جميعاً فكذلك))[225] .

وتوقّف عند دلالة (مِن) في قوله تعالى :(ومثلُ الذين ينفقون أموالَهم ابتغاءَ مرضاة الله، وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنَّة بربوة أصابها وابلٌ)[226] ،فقال : (فإن قلت: فما معنى التبعيض ؟ قلت : معناه أنَّ من بذل ماله لوجه الله فقد ثبَّت بعض نفسه ، ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذي ثبتّها كلّها (وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم)[227]))[228] .

ودلَّت (على) في قوله تعالى : (فَأْتُوا به على أعينِ الناس لعلَّهم يشهدون)[229] على معنى الاستعلاء الوارد ((على طريق المثل ؛ أي يثبُتُ إتيانه في الأعين ويتمكّن فيها ثبات الراكب على المركوب وتمكّنه منه))[230] .

---

[223] البقرة 17 – 19.

[224] الإنسان 24.

[225] الكشاف: 41/1.

[226] البقرة 265.

[227] الصف 11.

[228] الكشاف: 161/1.

[229] الأنبياء 24.

[230] الكشاف: 15/3.

وأكَّد على هذا المعنى في قوله تعالى : (وإنّا أو إيَّاكم لعلى هدًى أو في ضـلالٍ مبـينٍ)[231] .
فقد جاءت المخالفة بين حرفي الجـرّ للدلالـة علـى أنَّ ((صـاحب الحـقّ كأنّـه مسـتعل علـى فـرس يركضه حيث شاء ، والضالّ كأنّه منغمس في ظلام ، مرتبك فيه لا يدري أين يتوجَّه))[232] .
وجاءت (بل) في قوله تعالى : (بل نقذِفُ بالحقِّ على البـاطل فَيَدْمَغُـه)[233] لتـدلَّ علـى أنَّ هذا الكلام ((إضراب عن اتَّخاذ اللهو واللعب وتنزيه منه لذاته كأنّه قال : سبحاننا أن نتَّخذ اللهـو واللعب ، بل من عادتنا وموجب حكمتنا واستغنائنا عن القبيح أنْ نغلِـبَ اللعـب بـالجدّ وندحَـضَ الباطل بالحقّ . واستعار لذلك القذف والدمغ تصويراً لإبطاله وإهداره ومحقِـه، فجعلـه كأنّـه جـِرم صُلب كالصخرة مثلاً قذِف به على جِرم رَخو أجوف فدمغَه))[234] .

+ + +

و هكذا يمكن الجزم بأنَّ الزمخشري يعدّ من أبرز رواد البلاغة التطبيقية التي كـانت تحيـا في النّص و بالنّص: تستجلي فضاءاته، و تستكشف مناخاته للوصول إلى أغراضه و مراميه. فقد تـرك بصماتـه واضحـة في حقـل الدراسـات البلاغيـة بمـا أضافـه مـن مسـاهمات جمّـة، و خطـرات ذكية، و لمسات سحرية أغنت ساحتها و لوّنـتْ ميادينهـا و تضاريسـها، و بمـا بذلـه مـن جهـود محمـودة في دراسـة النصـوص القرآنيـة، و محـاورة تراكيبهـا، و تعمّـق أسـرارها، و معانقـة لطائفها، و الكشف عن خفاياها و ظلالها و إخراجها ناضجة دانية القطوف.

---

[231] سبأ 24.

[232] الكشاف: 259/3. و ينظر البرهان في علوم القرآن: 313/2 و معترك الأقران: 516/1.

[233] الأنبياء 18.

[234] الكشاف: 6/3. و ينظر أيضاً البقرة 1/21: 45، و الأعراف 2/66: 69، و طه 2/71: 441 ،و طه 2/66: 439. و ينظر في هـذا الشـأن أيضاً حديثنا عن استعارة الحروف في القسم الذي خصّصناه لاستعارة الألفاظ في الفصل الثاني.

الخاتمة

سعَيْنا في هذا البحث إلى تحقيق ثلاثة أهداف: **أوّلها** إخراجُ فنون البيان الموزّعة في تضاعيف الكشّاف، و جمع ما تفرّقَ منها في سياق واحد لتكوين صورة دقيقة عن آراء الزمخشري في كلِّ فنّ من هذه الفنون. و **ثانيها** الوقوف على جهوده لتحديد مجالات إضافاته، و معرفة مَدَى مساهمتِه في إثراء الدرس البلاغي. و **ثالثها** محاولة النظر في طبيعة دراسته لصور البيان التي عدّها وسائل تعبيرية و أدوات فنية لفهم النصّ القرآني و بيان إعجازه.

و قد أفضت بنا الدراسة إلى تحصيل النتائج الآتية:

– **أولاً**: لقد استفاد الزمخشري من جهود السابقين له استفادة كبيرة مَكّنته من توسيع مساحة تطبيقاته القرآنية، و ظهر أثر بعضهم، و لا سيما ابن قتيبة و الزجّاج و الثعالبي و عبد القاهر الجرجاني، قوياً في دراسته إلى الحدّ الذي وقع فيه التشابه بينه و بينهم في كثير من العبارات و التحليلات.

و ليس يعني ذلك أنّه كان يكتفي بما قاله غيره، و إنّما استطاع أن يضيف إلى دراستهم الشيء الكثير، و يتّخذ لنفسه مكانة تشهَدُ على تميّزه و خصوصية أبحاثِه. فقد كان يؤمن أنّ مضامير السباق متاحة لكلِّ العلماء، و أنّ العبرة ليست في السبق الزمني.

– **ثانياً**: ظهر أثره قوياً في البلاغيين اللاحقين الذين استفادوا من جهوده، و نصّوا على آرائه في مواقعَ عديدة من مصنّفاتهم. فلم يكد يخلو كتابٌ اهتمّ بالقرآن أو علوم اللغة من ذكر اسمِه، و الاستشهاد بتحليلاته صُور البيان كالفخر الرازي، و أبي يعقوب السّكاكي، و القزويني، و التفتازاني، و السّيوطي و غيرهم. و يكفي أنْ نذكر أنّ اسمَ الزمخشري تكرّر في كتاب (البرهان في علوم القرآن) للزركشي في أكثر من مئتي موضع، على مدى أجزائِه الأربعة، و في مجالات مختلفة، و لا سيما النحو و البيان.

فقد كانت قبضته مبسوطة في كلِّ الكتب التي أُلِّفتْ بعده، إنْ في البلاغة و إنْ في النحو، بحيث أنّنا وجدنا نصوصه منقولة حرفياً في بعض هذه الكتب كمدارك التنزيل للإمام النسفي.

– **ثالثاً**: لقَدْ أحسَّ الزَّمَخْشرِي، بذوقه الأدبي و حسِّه الفني، أنّ البلاغة الحقّة هي التي تلتصق بالنصّ و تحيا في النصّ؛ و من ثمَّ جاءت دراسته لفنون البيان تطبيقية تتحاور مع النصّ القرآني، و تستكشف مراميه و تجلّياتِه.

فهو لم يكن مبالياً بالتنظير و التقعيد،و إنَّما كانت عنايته منصبَّة على النظر في دلالات التراكيب القرآنية، وكانت صور البيان على اختلافها أدوات فنِّية مساعدة على فهم النصّ و استجلاءِ آفاقه. و أمّا ما ورد من أحاديثهِ في شكل قاعدة أو رأي، فإنّما اقتضته ضرورة الشرح و التحليل.

– **رابعاً**: كان الزمخشري، في مواجهته النّص القرآني، ينظر نظرةشاملة إلى مكوِّنات التراكيب البيانية للوصول إلى غاياتها و مقاصدها؛ فيقومُ بتفكيك هذه التراكيب، و يتأمَّل كلَّ أجزائِها؛ و هو الأمر الذي مكّنه من فهم هذه النصوص، و الوقوف على أسرارها، و مواطن الروعة و الجمال فيها. و كان سنده في ذلك ثقافته الواسعة، و ذكاؤه الحاد و فقهه بأساليب العرب و طرائقهم في الكلام.

– **خامساً**: ظهر أثر المنهج النحوي بارزاً في تحليلاته لمختلف صور البيان؛ إذ كان ينظر إلى النّصّ القرآني نظرة متكاملة تتملَّى كلَّ أجزائِه و وحداته، دون التفريط في أيِّ عنصر من عناصر التركيب.

فقد كان يرى أنَّ علم النّحو هو المرقاة المنصوبة إلى النصوص، لاستجلاء أبعادها و دلالاتها. و يتجلّى هذا الأثر في وقوفِه عند وظائف الألفاظ و العبارات، و في تقليبه العبارة القرآنية على كلِّ الوجوه المحتملة. و قد أشرنا إلى ذلك، في حديثنا عن استعانته بمعاني النحو لتحديد معالم السياقات القرآنية و أبعادها، في كثير من المواقع من هذا البحث.

– **سادساً**: جاءَتْ إضافاته في حقل البيان العربي متنوِّعة ووجيهة؛ فقد حدّد ملامح التشبيه البليغ، و فرّق بين الكناية و التعريض تفريقاً عِلْمياً لم يسبق إليه، و أشار إلى المعاني الإضافية التي يخرج إليها التعريض.

و كان له فضل لَمِّ شعث المجاز العقلي و أمشاجِه و تحديد علاقاته و ملابساته التي أصبحت عمدة البلاغيين المتأخرين. كما صار كثيرٌ من آرائه في الاستعارة و المجاز المرسل مناط اللاحقين يعتمدونها في شروحهم و قواعدهم.

– **سابعاً**: لقد وجد الزمخشري في صور البيان، و خصوصاً المجاز الإسنادي و الاستعارة، وسائل أساسية ساعدته في خدمةِ مذهبه في الاعتزال. فقد كان يُؤَوِّل كلَّ الآيات التي يوهم ظاهرها بالجسمية في حقّ الله عزّ و جلّ، أو التحسين و التقبيح في أفعاله. و كان صارماً قويّ العزم في ردِّ ذلك، غير متسامح في التجاوز عنه. و هو ما جعل كثيراً من الدراسين والفقهاء –من أهل السنة– ينبِّهون على ما في تفسيره من الآراء الاعتزالية؛ و منهم ابن تيمية، و ابن خلدون و ابن المنير الأسكندري الذي ألف كتاباً ردَّ فيه هذه الآراء و سمّاه (الانتصاف فيما تضمّنه الكشّاف من الاعتزال).

– **ثامناً**: ظهر الزَّمخشري جريئاً في كثير من تحليلاته؛ فقد كان يبدي رأيه في الآيات المتشابهة دون تحفّظ. و كان يرى أنّ القرآن الكريم لم يرد كلُّه مُحكماً حتّى لا يتعلّق الناس به لسهولةِ مأخذه؛ و من ثمَّ لا يتفحّصونه، و لا يتأمَّلون خفاياه و لا يتدبَّرون آياته، فيعطّلون بذلك الطريق إلى معرفة الله و توحيده. و هي إشارة منه إلى ضرورة الاستعانة بالعقل في فهم النصّ القرآني. و هي الفكرة التي دافع عنها المعتزله و اجتهدوا في بسطها في الدراسات القرآنية.

و يمكن الجزم أخيراً أنّ الزمخشري وجهٌ من الوجوه البارزة في حقل الدراسات اللغوية عامة و البلاغية خاصة. فقد كانت مساهماتُه ثرَّةً، و جهوده معتبرة في هذا الميدان نوّه بها القدماء و المحدثون، و أشَادَ بها الخصومُ و الطاعنون في مذهب الاعتزال.

و من الضروري أنْ ننبِّه، في ختام هذا البحث، على أنّ الزمخشري يلتقي في كثير من تحليلاته، و محاورَاته للنصوص بما تقوم به المدارس اللسانية الحديثة. و لعلَّ الأيام أنَّ تتيح لنا، أو لغيرنا، النظر إلى جهود الرجل من منظور الألسنيّين المحدثين، للوقوف على جليل صنيعه في الدرس اللغوي.

والحمد لله حمد الشاكرين ﴿ربِّ أَوْزِعني أن أشكرَ نعمتَك التي أنعمتَ عليَّ، وعلى والديَّ، و أن أعمَلَ صالحاً ترضاه، و أَدْخلني برحمتِك في عبادِك الصالحين﴾.

وحسبي الله ونعم الوكيل.

فهرس الآيات (*)

الفاتحة:

3/233.

البقرة:

7/99، 124، 163، 167، 171. 10/120. 16/96، 111، 116، 154، 161. 17/44، 55، 57، 68،
73، 81، 118، 164، 285، 317. 18/55، 68، 73، 81، 86، 105، 261، 265، 266، 317. 19/55، 68،
73، 81، 110، 143، 288، 306، 314، 317. 21/132. 23/230. 24/229. 25/181، 261. 26/47، 87،
164، 295. 27/144، 269، 270، 299. 41/227. 60/137. 65/26. 68/51. 69/178. 89/228. 143/304.
165/49، 310. 171/56، 310. 174/136، 138. 185/258. 187/52، 98، 106، 200، 262، 265،
286، 296. 197/144. 221/204. 222/204، 232. 223/198، 204، 232. 228/220. 231/143.
234/224. 235/197، 199، 204. 237/232. 250/303. 253/224، 236. 255/148، 171، 172،
267، 269، 294، 299، 312. 261/173، 292. 265/59، 75، 314، 317. 275/53، 60، 61، 262، 302.
282/140، 219. 283/189،289،307.

آل عمران:

7/36. 36/54. 37/208. 38/129. 40/154، 156. 59/65، 302. 77/207، 211، 277.
90/211، 230. 91/63. 97/227، 234. 103/118، 124. 117/57، 74. 119/150. 121/149.
125/127. 145/228. 146/228. 153/287. 154/63، 150. 156/164. 178/127. 188/236.
197/194.

النساء:

2/146. 10/139. 12/182. 25/128. 35/182. 42/198. 43/200، 212، 220، 232.
46/225. 83/128. 102/142. 125/207. 153/186.

(*) رقم الآية قبل الخط و رقم الصفحة بعده.

المائدة:

136/6، 143، 173، 197، 198، 200، 212، 232، 282. 150/7. 62/29. 192/32. 288/38.
239/44. 207/60. 37/64، 118، 164، 207، 214، 215، 234، 258، 259، 277. 212/66.
200/75، 205. 139/83. 144/95.

الأنعام:

145/19. 208/30. 108/49. 115/59. 208/63. 60/71، 62. 109/93. 91/103. 100/105،
131. 75/122. 164/125.

الأعراف:

80/18، 292. 163/28. 130/66. 242/72. 186/77. 111/97. 111/99. 192/101.
303/126. 186/148، 190. 208/149، 221. 90/154، 297. 77/172، 292. 12/175، 89، 285،
315. 12/176، 70، 89، 285، 302، 304، 315. 205/189. 179/200.

الأنفال:

149/1. 70/6، 75. 111/7، 120. 173/28. 121/42. 150/43. 120/46. 218/50.

التوبة:

230/17. 213/19. 136/34، 311. 212/45. 108/57. 142/61، 151، 288. 73/69، 308.
228/81، 239. 146/86. 118/109. 174/150.

يونس:

184/1. 151/2، 289. 111/14. 90/22، 209. 22/24، 56، 58، 64، 73، 125، 264، 287.
92/29. 129/30. 156/67. 139/100. 230/106.

هود:

150/5. 62/20. 48/24. 180/26. 228/27، 275. 49/42. 157/43، 177. 289/87. 292/119.

يوسف:

146/2. 136/4، 172. 142/9، 293. 96/18، 194. 62/21. 213/23. 60/31، 144، 316.
147/36، 289. 242/37. 191/39. 181/48. 142/70، 195. 30/82، 32، 96، 192، 195، 312.

الرّعد:

182/8. 311/14. 82/35، 86.

إبراهيم:

121/1. 172/3، 179. 215/4. 86/18، 180. 47/25. 173/34. 173/35. 311/41.
304/46.

الحجر:

241/2. 241/3. 241/4. 108/12. 125/21. 81/29، 92. 188/60. 221/65. 116/88.
24/94.

النحل:

186/14. 53/17، 262، 296. 25/26. 77/40، 293. 11/48. 86/60. 14/69، 145.
48/77. 140/82. 136/98، 173. 128/103. 35/112، 100، 118، 268، 269، 286. 194/117.
254/120. 254/121.

الإسراء:

157/12. 312/16. 116/24. 139/28. 207/29، 214. 176/45. 184/60. 287/64.
142/78. 282/88. 168/102.

الكهف:

195/19. 107/29. 198/42، 209، 221. 58/45، 66، 71، 264، 266. 123/48. 212/49.
195/59. 96/77، 98.

مريم:

115/4، 121، 154، 286، 304. 258/6. 23/9، 24.
109/13. 212/20، 232. 224/33. 141/34. 110/35. 151/50. 157/61، 175. 16/62.
11/63.

طـــــــه:

215/5، 258، 277. 141/16، 175. 16/20. 113/22، 219، 233. 32/39، 110. 133/44.
233/45. 244/47. 130/71. 179/96. 175/123.

الأنبيــــــــاء:

145/1. 195/11. 107/12. 205/17. 293/18، 318. 317/24. 143/33. 240/43.
290/59. 226/60، 290. 290/61. 275/62، 290. 174/63، 238، 275، 277، 290. 109/69.
30/75. 123/87.

الـــــــــحج:

182/1. 213/8، 221. 213/9، 221. 143/10. 303/13. 115/19. 183/25. 298/28.
107/30. 55/31، 74. 132/33، 144. 150/40. 307/46. 49/47. 191/78.

المؤمنـــــــون:

191/44. 182/116.

النـــــــور:

210/27، 235. 150/31، 151. 183/34. 21/39. 211/40، 266. 126/45.

الفرقـــــــان:

199/7. 108/12. 168/18. 67/23. 174/25. 199/27، 221، 297. 199/28، 218.
199/29. 185/34. 54/43، 262، 263. 54/44. 113/53. 239/68.

الشـــــــعراء:

314/5. 314/6. 100/15. 191/57. 191/58. 191/59. 63/129. 289/156. 289/156.
90/215، 316. 315/224. 315/225. 315/226.

النّمـــــــل:

265/4، 168، 259. 237/10. 237/11. 168/13، 178، 185. 165/24، 259. 149/39.
92/40، 148، 209. 107/80. 181/81، 295. 64/88، 282. 282/89. 282/90.

القَصَص:

100/8، 131. 120/32. 174/34. 170/38. 291/40. 231/41. 231/42. 152/47، 189.
187/48. 178/57. 154/76.

العنكبوت:

92/5. 165/38، 259. 73/41، 89، 266، 309. 46/43، 86. 290/45. 310/65. 157/65.

الروم:

110/35. 216/59، 219.

لقمان:

184/2. 109/6. 179/17. 125/19، 232، 235، 302. 150/23.

السّجدة:

133/3. 292/13.

الأحزاب:

219/4. 52/6، 55. 213/23، 240. 240/24. 308/45. 308/46. 136/49، 140، 212.
53/53، 65، 210، 235. 80/72، 123.

سبأ:

185/8. 147/12، 289. 188/24، 226، 237، 241، 242، 277، 318.
188/25. 154/33، 155، 157، 166، 167، 182، 183. 114/48.

فاطر:

121/2. 160/9، 161. 147/11. 132/12. 81/19. 81/20. 81/21. 81/22. 187/25.
174/42.

يس:

184/1. 184/2. 109/30. 218/31. 115/37، 121. 50/39. 32/71.

الصافّـــــات:

.225/89 .225/88 .316 ،263 ،127 ،68 ،59/65 .316 ،59/64 .59/63 .59/62 .100/28

.229/177 .299/176 .226/95 .226/94 .226 ،225/93 .225/92 .225/91 .225/90

ص:

،288 ،238/24 .297 ،288 ،275 ،238 ،227 ،210/23 .238 ،227/22 .238 ،227/21 .227/17

.292/85 .240/45 .107/42 .298

الزُّمـــــر:

.222/56 .63/47 .148/30 .281 ،210 ،93 ،89/23 .271/18 .271 ،138/6 .183/3

.113/69 .295 ،291 ،277 ،78 ،32/67 .218/63

غافـــــر:

.16/49 .165/37 .170/36 .238/27 .241 ،212/20 .241/19 .138/13 .184 ،165/7

.129/85 .129/78 .305/61

فُصِّلـــــت:

.160/39 .200/21 .197/20 .307/12 .294 ،293 ،77/11 .176/5

الشّـــــورى:

.179/43 .190/30 .145/29 .213 ،91 ،61/11 .195/7

الزّخـــــرف:

.163/76 .303/48 .100/45 .300/16 .132/3

الدّخـــــان:

.15/49 .303 ،115/48 .293 ،80 ،79/29 .180/4

الجاثيـــــة:

.192/29 .192/28 .138/5

محمّـــــــــد:

13/157، 196. 14/305. 15/69، 305. 21/96، 155، 179، 180. 30/226. 35/286.

الفتـــــــح:

4/185. 10/76. 26/196. 29/86.

الحُجـــــــرات:

1/150، 291. 2/241. 3/241، 243. 4/188، 241. 7/236. 12/13، 77. 14/241، 243. 15/243.

ق:

16/90، 210. 29/163. 30/80، 291.

الذّاريـــــــات:

5/178.

الطّـــــــور:

48/92.

النـــــــجم:

34/129.

القمـــــــر:

6/306. 7/222. 13/216. 55/149.

الرحمـــــــان:

20/113. 22/144، 145. 24/22. 27/32، 142. 31/122. 50/182.

الواقعـــــــة:

56/16.

الحديـــــــد:

11/286. 21/22.

المجـــــــادلة:

21/198.

الحشـــــــــر:

20/191. 21/281.

الصـــــــف:

8/304. 11/317. 14/265.

الجمعـــــــة:

5/44، 58، 66، 67، 70، 72، 75، 266، 267. 7/190.

المنـــــــافقون:

4/66.

التغـــــــابن:

2/215.

التّحريـــــــم:

4/144. 5/244. 8/185. 11/227. 12/227.

الملـــــــك:

28/245. 29/245.

القلـــــــم:

42/32، 76، 92، 259، 306.

الحـــــــاقة:

13/179. 14/291. 21/157، 170، 171، 176، 177، 272، 272.

المعـــــــارج:

9/50، 67.

نـــــــوح:

11/141. 17/122. 25/240. 27/148.

الجِـــــنّ:

1/38، 100، 281. 2/281.

المــــــزَّمِّل:

17/90، 181. 18/174.

المـــــدَّثِّر:

4/205، 223. 31/229. 49/67. 50/67.

الإنســـــان:

2/110. 10/169. 19/64، 67. 24/317.

المرســـــلات:

27/291. 30/240. 31/240. 32/50، 263. 33/50، 263.

البـــــروج:

21/38.

الطـــــارق:

6/157، 170، 171، 176، 177، 272، 273.

الغاشـــــية:

6/84.

الفجـــــر:

22/25.

الشمـــــس:

3/198.

العلـــــق:

16/186، 300. 17/149.

البيّنة:

1/228. 4/228.

العاديات:

1/127.

القارعة:

7/157.

التكاثر:

1/232. 2/232.

المسد:

1/143.

فهرس الأحاديث (*)

الصفحة:

- الناسُ كلُّهم سواءٌ كأسنانِ المشطِ. 13.
- المستبَّان ماقالا، فعلى البادئ ما لم يعتد المظلومُ. 63.
- موسى ا للهِ أحدُّ وساعد ا للهِ أشدُّ. 84.
- ما من مؤمن مات في غربةٍ غابت فيها بواكيه إلاّ بكت عليه السماءُ و الأرضُ. 79 و 294.
- لا يُتمَ بعد الحُلمِ. 146.
- مَن قتل قتيلاً فله سَلْبُه. 148.
- لا يقولُ المؤمنُ كسِلتُ. 219.
- مِن الشركِ الخفِيِّ أن يصلِّيَ الرجلُ لمكان الرجلِ. 222.
- مَن مات و لم يحجَّ فليمُت إنْ شاء يهودياً أو نصرانياً. 234.
- مَنْ ترك الصلاة متعمِّداً فقد كفر. 234.
- من فاتته صلاةُ العصرِ فكأنّما وتِر أهلَه. 286.

(*) الأحاديث مرتبة بحسب أماكن ورودها في البحث.

فهرس القوافي.

أ- الأبيات:

	(الهمزة)		الصفحة:
يَرمُون بالخُطَبِ	... خيفةَ الرقباءِ	أبو دؤاد الإيادي	17، 81.
أتهجوه و لستَ	... لخيركما الفداءُ	حسّان بن ثابت	226، 237.
فدعوتُ ربّي	... السلامة داءُ	لبيـــــد	225.
و يصعدُ حتّى	... في السماءِ	منسوب إلى أبي تمّام	105.
و الريح تبعثُ	... لُجيْنِ الماءِ	ابن خفاجة	52.
خاطَ لي عمرو	... سواءْ	بشار بن برد	225.
	(الباء)		
دعا شجرَ	... و الأثأَبُ	المسيَّبُ بن علس	206.
إذا سقطَ	... كانوا غضابا	غير منسوب	14، 141.
أقبل في	... في سحابه	غير منسوب	140، 271.
أذَاكَ أم نَمِشٌ	... ناشِطٌ شَبَبُ	ذو الرّمّة	81.
كمْ امرئ	... من صَبَبِ	غير منسوب	316، 303.
كأنّ عيونَ	... لم يثقّبِ	امرؤ القيس	41.
كأنَّ مُثارَ	... كواكبُه	بشار بن برد	41.
هم كاهلُ	... للدهرِ منكِبُ	الراعي	84.
لَدْنٌ بهزٍّ	... الطريقَ الثعلبُ	ساعدة بن جؤية	192.
أذاكَ أمْ	... و هو منقلبُ	ذو الرّمّة	82.
دانٍ على	... و ضَريبِ	البحتري	45.
كالبدر أفرطَ	... قريبِ		

(الجيم)

إنّ السّماحة	... على ابن الحشرجِ	زياد الأعجم	203، 222.
بأَرْعَنَ مثل	... و الركابُ تَهملَجُ	منسوبٌ إلى النابغة	64.

(الحاء)

كأنَّ القلب	... أو يراحُ		
قطاةٌ عزَّها	... الجناحُ	توبة بن الحميِّر	42.
لها فرخان	... الرياحُ		
فلا بالليل	... لها بَرَاحُ		
و لمَّا قضينَا	... هو ماسحُ		
و شُدّتْ على	... هو رائحُ	نسبت إلى غير شاعر	
أخذنا بأطرافِ	... الأباطحُ		162، 252، 253.
ما عاتبَ المرء	... الصالحُ	لبيـــــــد	280.
بدتْ مثل	... في العين أملحُ	ذو الرمّة	26، 130.

(الدال)

فأمطرت لؤلؤاً	... بالبرَدِ	منسوب إلى غير شاعر	261.
و ليلٍ كجلباب	... واحدُ	ذو الرمّة	12.
و وجهٍ كأنّ	... لم يتخدَّدِ	طرفة بن العبد	32.
هم ساعدُ	... بساعدِ	الأشهب بن رميلة	84.
فأوجرته أخرى	... و الحقدُ	البحتري	218.
فسيفُ بني عبس	... رأسِ خالدِ	الفرزدق	187.
فآليتُ لا أرثى	... محمّدَا	الأعشى	128.
مفرشي صهوة	... من حديدِ	غير منسوب	217.

(الراء)

من تلْقَ منهم	... بها السَّاري	غير منسوب	.303
كأنّ نيرانهم	... قَصَّارِ	غير منسوب	.28
فبتنا جلوساً	... الصُّفَاراَ	غير منسوب	.126
كأنَّ الغطامِطَ	... غِفَارا	غير منسوب	.28
شبابُهم	...الحمارِ	غير منسوب	.13
بل لو رأتني	... كأنّي حمارُ	غير منسوب	.42
و إنّ صخراً	... في رأسِهِ نارُ	الخنساء	.42
و لَمَّا رأيتُ الخيلَ	... أحمسُ فاجرُ	و علة الجرمي	.157
على العِيَارات	... هجَرُ	الأخطل	.156
إني أتتني	... و لا سَخَرُ	أعشى باهلة	.152
سيذكرني قومي	... البدرُ	أبو فراس الحمداني	.178
و لمّا رأيتُ	... له صدرِي	غير منسوب	117، 268، 300.
أمَاوِيُّ ما	... بها الصدرُ	حاتم الطائي	.201
أكلتُ دماً	... طيبةِ النشرِ	غير منسوب	138، 271، 272.
و الأقحوانُ	... بالقطر	منسوب إلى ابن المعتزّ	.29
و كنت إذا	... المناظِرُ	منسوبٌ إلىأعرابية	.148
سألتْ قتيبةُ	... الأشقراَ	غير منسوب	ص: 217.
أبوابٌ	... الصقرُ		
إذا عوَّجَ	... سطرُ	غير منسوبين	.201
أسدٌ عَلَيَّ	... الصَّافرِ	عمران بن حطان	.106

ينازعني ردائي	... عمرو بن بنِ بكرِ		
لي الشطر الذي	... منه بشطرِ	غير منسوبين	119، 269.
راحَ القَطينُ	... ما ذكَرُوا		
قالوا لنا	... و ما صدروا	عمير بن الأيهم	85.
الشمسُ طالعةٌ	... و القَمَرا	منسوب إلى جرير	79، 294.
تغلغَلَ حبٌّ	... يسيرُ	عبيد ا لله بن عبد ا لله	32.

(السين)

إذا ما الضجيعُ	... عليه لباسا	النابغة الجعدي	52.
و رمل كأوراك	... الحنادسُ	ذو الرّمة	27، 29، 42.

(العين)

و إنّي لأ ستوفي	... بأكْرُعِ	غير منسوب	217.
أما تتّقين	... تقطَّعُ	جميل و سابق البربري	222.
و ما الناسُ إلاّ	... بلاقِعُ	لبيـــــــــد	64، 264.
فكم من غائط	... به كتيعُ	عمرو بن معدي كرب الزبيدي	200.

(الفاء)

حمراءُ ساطعةُ	... كطِرَافِ	المعرّي	50، 263.
إنّ لنا أحمرةً	... إكافاً	غير منسوب	137، 138، 271، 272، 311.
و قالت حنان	... بالحيِّ عارفُ	منذر بن درهم الكلبي	109.
و الحبُّ ظهرٌ	... انصرفا	أبو نواس	20، 104.
أيا شجرَ الخابور	... ابن طريفِ	الخارجية	79، 294.

(القاف)

إذا ارتعشَتْ	... يفْرَقِ	النابغة	85، 220.

(الكاف)

ألَمْ تكُ في يُمنى	... في شمالكا		
و لو أنّنى أذنبت	... مَهالِكَا	الرمَّاح بن ميادة	.84

(اللام)

الحمد لله إذ	... سر بالا	لبيـــــــد	.280
ألا زَعمتْ	... أمثالي	امرؤ القيس	197، 205.
فصِرنَا إلى الحُسنَى	... أيَّ إذلالِ	امرؤ القيس	.201
غمرُ الرِّداءِ	... رقابُ المالِ	كثِّير	119، 268.
نحن رَكبٌ مِلْجِنِّ	... الجمالِ	المتنبِّي	.28
حسبتُ جمالَه	... الجَمَالِ	غير منسوب	.54
أَيقتلُنى و المشرفِيُّ	... أغوالِ	امرؤ القيس	.60
أفرحُ أن أُرزأَ	... نَبلاَ	حضرمي بن عامر	.306
اصبِرْ على مضَضِ	... قاتِلُه		
فالنار تأكلُ	... ما تأكُله	غير منسوبين	.72
كأَنَّ مِشيتَها	... و لا عجَلُ	الأعشى	43، 45.
ترنَّحَ الشَّرْبُ	... ترتحِلُ	غير منسوب	.104
مَنْ مُبلغٌ	... قبل المنزِلِ	أبو تمام	.296
و يضحي فتيتُ	... عن تَفَضُّلِ	امرؤ القيس	201، 220.
سواءٌ كأسنان	... على ناشئ فَضْلاً	غير منسوب	.13
و فيهم مقاماتٌ	... و الفعلُ	زهير	.149
تسمعُ للماءِ	... و الجحفَلِ	غير منسوب	.126
سألتنى عن أناسٍ	... و أكَل	دهمان النهري	.13

فظللنا بنعمة	... من قُلِّه	جميل	.218
بالأمسِ كانت	... مَأكول	غير منسوب	.61
كانت مواعيدُ	... الأباطيلُ	كعب بن زهير	.83
بدأنَ و ابنُ الليالي	... صقيلُ		
فمازلتُ أُفني	... و هو ضئيلُ	غير منسوبين	.41
يريد الرُّمحُ	... بني عقيلِ	منسوب إلى الراعي	.96

(الميــــم)

لقد لُمتِنَا	... بنائِمِ	جرير	.156
شِمتُ برْقَ	... إلى الإعدامِ		
فكأنّى و قد تقاصر	... أخضرَ طامي	غير منسوبين	.217
فما أمُّ الرُّدين	... الكرامِ		
إذا الشيطانُ	... التُّوامِ	غير منسوبين	119، 269.
أبي عبَر الفوارسَ	... وضعَ السِّهاما		
فلو صاحبْتَنَا	... الغُلامَا	حاجز بن عوف	.162
كانت عقوبةُ	... الرّجمِ	النابغة الجعدي	.154
لنا الجفناتُ الغرُّ	... من نجدةٍ دمَا	حسّان	.253
و الهمُّ يخترِمُ	... و يُهرِمُ	المتنبي	90، 181.
بعيدةُ مَهْوَى	... فهاشِمُ	منسوب إلى عمر بن أبي ربيعة	.201

لهم مَجْلِسٌ	... فاعْلَمِ	منسوب إلى جرير	.149
لدى أسدٍ شاكي	... لم تُقَلَّمِ	زهير	.105
و خَلاَ الذبابُ	... المترَنِّم		
غرِداً، يحكُّ	... الأجْذَمِ	عنترة	.41
و من تعرَّضَ	... لابدَّ مشؤومُ	علقمة بن عبدة	.176
	(النـــون)		
إنَّ دهراً يلفُّ	... بالإحسانِ	غير منسوب	.96
و شيَّبَ أيّامُ	... حيث تكونُ	غير منسوب	.159
لدَى نرجسٍ غَضٍّ	... عيونُ	أبو نواس	.29
و الناسُ بحرٌ	... سفينه	منسوب إلى أبي العتاهية	.86
	(الهـــاء)		
يا دارُ، قد غيَّرهَا	... محَاهَا		
أَخْرَبها عمرانُ	... مغناها	غير منسوبة	.15
و طفقت سحابةٌ	... عيناها		
و إنَّ ا لله ذاق	... قلاها	يزيد بن الصَّعْق	.15
و غريبةٍ تأتي	... قالَها	الأعشى	.184
و غَدَاة ريحٍ	... زِمَامُها	لبيـــــــد	83، 116، 208، 214.
في طلعةِ البدرِ شيءٌ	... من تَثَنِّيها	منسوب إلى البحتري	.27
	(اليــاء)		
دع المكارمَ	... الكاسِي	الحطيئة	.177
أشابَ الصغيرَ	... و مرُّ العَشِي	الصَّلتان السعدي	.159
كأنّ قلوب الطيرِ	... البالي	امرؤ القيس	11، 40، 49.

(الألف اللّينة)

و تحيي له المالَ	... و الجَدَا	المتنبي	167.
وسَاريةٍ لا تملُّ	... الثَّرى		
سرتْ تقدحُ	... تُنتضَى	ابن المعتزّ	29.
يشكو إِلَيَّ جملي	... مُبتَلَى	غير منسوب	149.

ب – أنصاف الأبيات:

(و من بعد أرضٍ بيننا و سماء)	غير منسوب	307.
(لا يحسنُ التعريض إلاّ ثلباً)	غير منسوب	199.
(و حسبُك بالتسليم منّي تقاضِيا)	غير منسوب	204، 274، 277.

فهرس المصادر

1 – القرآن الكريم برواية حفص.

2 – ابن الأثير ضياء الدين أبو الفتح، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية – صيدا، بيروت، د ط، 1416 هـ – 1995 م.

3 – الأخطل غِياث بن غَوث، الديوان، شرح و تصنيف: إيليا سليم الحاوي، دار الثقافة – بيروت، د ط، دت.

4 – الأخفش أبو الحسن سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: فائز فارس، دار الأمل – الكويت، ط 2، 1401 هـ – 1981 م.

5 – الأسكندري ناصر الدين أحمد بن المنير، الانتصاف فيما تضمّنه الكشاف من الاعتزال، دار المعرفة – بيروت، د ط، د ت.

6 – الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، مطبعة التقدّم بشارع محمد علي – القاهرة، د ط، د ت.

7 – الأعشى ميمون بن قيس، الديوان، دار صادر – بيروت، د ط، د ت.

8 – الآمدي أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين الطائيين. حقّق أصوله و علّق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية – بيروت، د ط، د ت.

9 – الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيّب، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر، ط 5، د ت.

10– البحتري الوليد بن عبيد، الديوان، دار صادر و بيروت للطباعة و النشر – بيروت، د ط، 1385 هـ – 1966 م.

11– ابن برد بشّار، الديوان، جمعه السيد بدر الدين العلوي، دار الثقافة – بيروت، د ط، د ت.

12– البَطَلْيُوسي أبو محمد عبد ا لله بن محمد بن السيد، الإنصاف في التنبيه على المعاني و الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق: د محمد رضوان الداية، دار الفكر– دمشق، ط 2، 1403 هـ – 1983 م.

13– البغدادي عبد القادر، شرح أبيات مغنى اللبيب، تحقيق: عبد العزيز رباح و أحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث – دمشق، ط 1، 1973 م.

14- البغدادي عبد القاهر بن محمد، الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة و النشر - بيروت، د ط، د ت.
15- التبريزي أبو بكر يحي الخطيب، شرح ديوان الحماسة، مكتبة النوري - دمشق، د ط، د ت.
16- التفتازاني سعد الدين، مُطوَّل على التلخيص، المطبعة العثمانية اسطنبول، د ط، 1304 هـ.
17- أبو تمام حبيب بن أوس، الديوان بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف - مصر، ط 4، د ت.
18- التوحيدي أبو حيان، الإمتاع و المؤانسة، صحّحه و ضبطه و شرح غريبه: أحمد أمين و أحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، د ط، د ت.
19- ابن تيمية تقيّ الدين أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، إشراف: زهير الشاوش، المكتب الإسلامي - بيروت، د ط، 1406 هـ - 1986 م.
20- ابن ثابت حسّان، الديوان، ضبطه و صحّحه: عبد الرّحمن البرقوقي، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، ط 3، 1983 م.
21- الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد.
- روضة الفصاحة، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن للطبع و النشر والتوزيع - بيروت، د ط، د ت.
- فقة اللغة و سرّ العربية، تحقيق: سليمان سليم البواب، دار الحكمة للطباعة و النشر - بيروت، ط 2، 1409 هـ - 1989 م.
22- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر.
- البخلاء، دار الكتاب العربي - دمشق، د ط، 1403 هـ 1983 م.
- البيان و التبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل-بيروت، د ط، د ت.
- الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 3، 1388 م - 1969 م.
23- الجرجاني عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن.
- أسرارالبلاغة، تصحيح: السيد رشيد رضا، دار المعرفة - بيروت، د ط، 1402 هـ - 1982م.

14- البغدادي عبد القاهر بن محمد، الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة و النشر - بيروت، د ط، د ت.

15- التبريزي أبو بكر يحي الخطيب، شرح ديوان الحماسة، مكتبة النوري - دمشق، د ط، د ت.

16- التفتازاني سعد الدين، مُطوَّل على التلخيص، المطبعة العثمانية اسطنبول، د ط، 1304 هـ.

17- أبو تمام حبيب بن أوس، الديوان بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف - مصر، ط 4، د ت.

18- التوحيدي أبو حيان، الإمتاع و المؤانسة، صحّحه و ضبطه و شرح غريبه: أحمد أمين و أحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، د ط، د ت.

19- ابن تيمية تقيّ الدين أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، إشراف: زهير الشاوش، المكتب الإسلامي - بيروت، د ط، 1406 هـ - 1986 م.

20- ابن ثابت حسّان، الديوان، ضبطه و صحّحه: عبد الرّحمن البرقوقي، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، ط 3، 1983 م.

21- الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد.

- روضة الفصاحة، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن للطبع و النشر والتوزيع - بيروت، د ط، د ت.

- فقة اللغة و سرّ العربية، تحقيق: سليمان سليم البواب، دار الحكمة للطباعة و النشر - بيروت، ط 2، 1409 هـ - 1989 م.

22- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر.

- البخلاء، دار الكتاب العربي - دمشق، د ط، 1403 هـ 1983 م.

- البيان و التبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل-بيروت، د ط، د ت.

- الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 3، 1388 م - 1969 م.

23- الجرجاني عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن.

- أسرارالبلاغة، تصحيح: السيد رشيد رضا، دار المعرفة - بيروت، د ط، 1402 هـ - 1982م.

- دلائل الإعجاز، تحقيق الدكتورين: محمد رضوان الداية و فايز الداية، دار الفداء – دمشق، ط 1، 1403 هـ – 1983 م.

24– الجرجاني القاضي علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبّي و خصومه، تحقيق و شرح: أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي، دار القلم – بيروت، د ط، د ت.

25– جرير بن عطية، الديوان.

- ضبط و شرح إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط 1، 1982 م.

- شرح و تأليف محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، دار الأندلس للطباعة و النشر – بيروت، د ط، دت.

26– ابن جعفر قدامة، نقد الشعر، تحقيق و تعليق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية – بيروت، د ط، دت.

27– جميل بثينة، الديوان، دار بيروت للطباعة و النشر – بيروت، د ط، د ت.

28– ابن جنّي أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي – بيروت، د ط، د ت.

29– الحطيئة جرير بن أوس، الديوان بشرح أبي سعيد السكّري، دار صادر بيروت، د ط، 1401 هـ – 1981 م.

30– الحِلّي صفيّ الدين، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة و محاسن البديع، تحقيق: د. نسيب نشاوي، مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق، د ط، 1402 هـ 1982 م.

31– الحمداني أبو فراس الحارث بن سعيد، الديوان برواية ابن خالوية، دار بيروت للطباعة و النشر – بيروت، د ط، 1399 هـ – 1979 م.

32– الحموي ياقوت شهاب الدين.

- معجم الأدباء، دار المأمون، د ط، 1355 هـ – 1937 م.

- معجم البلدان، دار صادر و بيروت للطباعة و النشر – بيروت، د ط، 1376 هـ – 1957م.

33– الخطّابي أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل) تحقيق: د. محمد زغلول سلام و محمد خلف الله، دار المعارف – مصر، ط 2، 1387 هـ – 1968 م.

34- الخفاجي أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سِنان، سِرُّ الفصَاحة، شرح و تصحيح: عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده - القاهرة، 1389 هـ - 1969 م.
35- ابن خفاجة أبو إسحاق إبراهيم، الديوان، دار بيروت للطباعة و النشر - بيروت، د ط، 1400 هـ - 1980 م.
36- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدّمة، دار العودة - بيروت، د ط، د ت.
37- ابن خلّكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عبّاس، دار صادر - بيروت، د ط، د ت.
38- الخنساء تماضر بنت عمرو، الديوان، دار الأندلس للطباعة و النشر - بيروت، ط 5، 1388 هـ 1968 م.
39- الخوارزمي أبو بكر محمد بن العباس، الأمثال، تحقيق: د. محمد حسين الأعرجي، موفم للنشر - الجزائر، د ط، 1993 م.
40- الرازي فخرالدين محمد بن عمر.
- التفسير الكبير، دار إحياء التراث - بيروت، ط 2، د ت.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق و تقديم الدكتورين إبراهيم السّامرائي و محمد بركات أبو علي، دار الفكر للنشر و التوزيع - عَمَّان، د ط، 1985 م.
41- الراعي حصين بن معاوية، الديوان، دراسة و تحقيق: د. نوري حمودي القيسي و هلال ناجي، مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد، د ط، 1400 هـ - 1980 م.
42- ابن أبي ربيعة عمر، الديوان، الشركة اللبنانية للكتاب - بيروت، د ط، د ت.
43- ابن ربيعة لبيد، الديوان، دار صادر - بيروت، د ط، 1386 هـ - 1966 م.
44- ابن رشيق أبو الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقيق و تعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء، د ط، د ت.
45- الرّماني علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل)، تحقيق: د. محمد زغلول سلام و محمد خلف الله، دار المعارف - مصر، ط 2، 1387 هـ - 1968 م.
46- ذو الرّمة غيلان بن عُقبة، الديوان، شرحه و ضبطه الدكتور عمر فاروق الطباع، شركة الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، ط 1، 1419 هـ - 1991 م.

47- الزجّاج أبو إسحاق إبراهيم، إعراب القرآن، تحقيق و دراسة: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ط 3، 1406 هـ - 1986 م.

48- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد ا لله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، د ط، 1408 هـ - 1988 م.

49- الزركلي خير الدين، الأعلام، ط 2.

50- الزّمخشري أبو القاسم محمود بن عمر.

- أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة - بيروت، د ط، د ت.

- الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، دار المعرفة - بيروت، د ط، د ت.

- المفصّل في صنعة الإعراب، قدّم له و بوّبه: د. علي بوملحم، دار و مكتبة الهلال - بيروت، ط 1، 1993 م.

51- ابن زهير كعب، الدّيوان، صنّفه الإمام أبو سعيد بن الحسين بن عبيد ا لله العسكري، الدار القومية للطباعة و النشر، د ط، 1369 هـ - 1950 م.

52- الزّوزني أبو عبد ا لله الحسين بن أحمد، شرح المعلّقات السبع، قدّم له: عمر أبو النصر، منشورات جامعة حلب.

53- السّكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، د ت.

54- ابن السِّكِّيت أبو يعقوب بن إسحاق، الحروف التي يتكلّم بها في غير موضعها، ضمن ثلاث كتب في الحروف، حَقّقها و قدّم لها و علّق عليها الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة و دار الرفاعي بالرياض، ط 1، 1402 هـ - 1982 م.

55- ابن أبي سُلْمى زهير، الديوان، دار صادر و بيروت للطباعة و النشر - بيروت، د ط، 1384 هـ - 1964 م.

56- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنبر، الكتاب، تحقيق و شرح: عبد السلاَم محمد هارون، دار الجيل - بيروت، ط 1، 1411 هـ - 1991 م.

57- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال.
- الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، د ط، د ت.
- إتمام الدراية لقراء النقاية، بهامش مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، د ت.
- الأشباه و النظائر في النحو، تحقيق: عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، د ط، د ت.
- بغية الوعاة في طبقة اللغويين و النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د ط، د ت.
- حُسْن المُحاضرة في أخبار مصر و القاهرة، دط، 1327 هـ .
- المزهر في علوم اللغة و أنواعِها، شرحه و ضبَطَه و صحّحه: محمد أحمد جاد المولى بك و محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمدالبجاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د ط، 1986 م.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، د ط، د ت.
58- الشيرازي أبو إسحاق الفيروزبادي، التبصرة في أصول الفقة، شرح و تحقيق: د. محمد حسن هنيتو، دار الفكر - دمشق، د ط، 1400 هـ - 1980 م.
59- ابن الشجرى ضياء الدين أبو السعادات، الأمالي الشجرية، دار المعارف العثمانية، د ط، 1349 هـ.
60- ابن شداد عنترة، الديوان، دار صادر - بيروت، د ط، د ت.
61- ابن طباطبا محمد بن أحمد العلوي، عيار الشعر، تحقيق و تعليق: د. محمد زغلول سَلام، منشأة المعارف - الأسكندرية، د ط، د ت.
62- الطّائي حاتم بن عبد الله، الديوان، دراسة و تحقيق الدكتور عادل سليمان جمال، مطبعة المدني - القاهرة، د ط، د ت.

63- ابن ظافر علي الأزدي المصري، غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات، تحقيق الدكتورين: محمد زغلول سلام و مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف بمصر، د ط، د ت.

64- ابن العبد طرفة، الديوان، تحقيق الدكتور علي الجندي، مكتبة الأنجلو مصرية - القاهرة، د ط، د ت.

65- أبو عبيدة مَعمر بن المثنّى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 2، 1981 م.

66- أبو العتاهية إسماعيل بن القاسم، الديوان، تحقيق: د. شكري فيصل، مكتبة الملاّح - دمشق، د ط، ذ ت.

67- العسقلاني الحافظ أحمد بن حجر.

-الكافي الشّافي في تخريج أحاديث الكشّاف، دار المعرفة - بيروت، د ط، د ت.

-تهذيب التهذيب،دار صادر-بيروت،دط،دت.

68- العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الصناعتين: الكتابة و الشعر، حقّقه و ضبط نصّه الدكتور مفيد قُميْحة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1401 هـ - 1981 م.

69- العلوي يحي بن حمزة، الطّراز (المتضمّن لأسرار البلاغة و حقائق الإعجاز)، مطبعة المقتطف - مصر، د ط، 1914 م.

70- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذّهب في أخبار مَنْ ذهب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د ط، د ت.

71- الفرّاء أبو زكريا يحي بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب - بيروت، ط 2، 1980 م.

72- الفراهيدي الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، تحقيق: د. فخر الدي قباوة، مؤسّسة الرسالة - بيروت، ط 2، 1407 هـ - 1987 م.

73- الفرزدق همّام بن غالب، الديوان، دار صادر - بيروت، د ط، 1386 هـ - 1966 م.

74- القالي أبو علي إسماعيل بن القاسم، كتاب الأمالي، مراجعة لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل و دار الآفاق الجديدة - بيروت، د ط. 1407 هـ 1987 م.

75- ابن قتيبة أبو محمد عبد ا لله بن مسلم.

- تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1985 م.

- تأويل مشكل القرآن، شرحه و نشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية - بيروت، د ط، د ت.

- الشعر و الشعراء، قدّم له : الشيخ تميم و راجعه و أعد فهارسه الشيخ محمد عبد النعم العريان، دار إحياء العلوم - بيروت، ط 3، 1407 هـ - 1987 م.

- عيون الأخبار ،دار الكتاب العربي-بيروت،دط،1343هـ-1925م.

76- القرشي أبو زيد محمد بن الخطاب، جمْهرة أشعار العرب، دار صادر - بيروت، د ط، دت.

77- القزويني أبو عبد ا لله جلال الدين بن سعد الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، د ت.

78- امرؤ القيس بن حُجرالكندي، الديوان، بشرح الأعلم الشنتمري، اعتنى بتصحيحه الشيخ ابن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر و التوريع - الجزائر، د ط، 1394 هـ - 1974 م.

79- ابنُ القيِّم شمس الدين أبو عبد ا لله محمد بن أبي بكر، الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن و علم البيان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 2، 1408 هـ - 1988 م.

80- ابن الكتّاني أبو عبد ا لله محمد، كتاب التشبيهات من أشعار أهلِ الأندلس، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الشروق - بيروت و القاهرة، ط 2، 1401 هـ - 1981 م.

81- ابن كثير أبو الفداء عماد الدين إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، قدّم له الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة - بيروت، ط 1، 1406 هـ - 1986 م.

82- كثير عزّة، الديوان، جمعه و شرحه الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة - بيروت، د ط، 1391 هـ - 1971 م.

83- المبرّد أبو العباس محمد بن يزيد.

- الكامل في اللغة و الأدب، مؤسسة المعارف - بيروت، د ط، د ت.

- المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت، د ط، دت.

84- المتنبّي أحمد بن الحسين، الديوان، شرح الشيخ ناصيف اليازجي، دار صادر - بيروت، د ط، د ت.

85- المرادي الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: د. فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط 2، 1983 م.

86- المرتضى علي بن الحسين العلوي، الأمالي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 2، 1387 هـ - 1967 م.

87- المرزوقي محمد عليان، مشاهد الإنصاف على شواهدِ الكشّاف، بذيل الكشاف، دار المعرفة - بيروت، د ط، ذ ت.

88- ابن المعتز عبد الله.

- البديع، اعتنى بنشره و التعليق عليه المستشرق أغناطيوس كراتشقوفسكي، منشورات دار الحكمة - دمشق، د ط، د ت.

- الديوان، دار صادر - بيروت، د ط، د ت.

89- المطرّزي ناصر الدين أبو الفتح، المُعرِب في ترتيب المُغرِب، تحقيق: محمود فاخوري و عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد - حلب، ط 1، 1399 هـ - 1979 م.

90- المعرّي أبو العلاء أحمد بن عبد الله، سَقط الزَّند، دار صادر - بيروت، د ط، 1412 هـ - 1992 م.

91- المقّري أحمد بن محمد، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: د. عبد السلام الهراس و سعيد أحمد أعراب، صندوق إحياء التراث الإسلامي - الإمارات و المغرب، د ط، 1400 هـ - 1980 م.

92- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم، لسان العرب، دار المعارف بمصر، د ط، د ت.

93- الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، قدّم له و علّق عليه: نعيم حسين زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1408 هـ - 1988 م.

94- النابغة زياد بن معاوية، الديوان، جمعه و شرحه و كمّله و علّق عليه محمد الطّاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع و الشركة الوطنية للنشر و التوزيع - الجزائر، د ط، 1976م.

95-ابن الناظم بدر الدين بن مالك، المصباح في المعاني و البيان و البديع، تحقيق و شرح: د. حسين عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب - القاهرة، ط 1، 1409 هـ - 1989 م.

96- ابن النديم محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق و تقديم: د. مصطفى الشويمي، الدار التونسية للنشر و المؤسّسة الوطنية للكتاب - الجزائر، د ط، 1405 هـ - 1985 م.

97- النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، التفسير المسمّى بمدارك التنزيل و حقائق التأويل، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت، د ط، د ت.

98- أبو نواس الحسن بن هانئ، الدّيوان، تحقيق و شرح: إسكندر آصاف، دار العرب للبستاني - القاهرة، د ط، د ت.

99- ابن هشام جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حقّقه و علّق عليه: د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر - دمشق، ط 2، 1969 م.

100- ابن هشام أبو محمد عبد المالك، السيرة النبويّة، حقّقها و ضبطها و شرحها و وضع فهارسها: مصطفى السقّا و إبراهيم الأبياري و عبد الحفيظ شلبي، دار القلم - بيروت، د ط، د ت.

فهرس المراجع

1 – د. آل ياسين محمد حسنين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، ط 1، 1400 هـ – 1980 م.

2 – أبو حمدان سمير، الإبلاغية في البلاغة العربية، منشورات عويدات الدولية – بيروت، ط 1، 1991 م.

3 – أبو زيد ناصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، دار التنوير للطباعة و النشر – بيروت، ط 1، 1982 م.

4 – د. أبو موسى محمد حسنين.

– البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري و أثرها في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي – القاهرة، د ط، د ت.

– التصوير البياني (دراسة تحليلة لمسائل البيان)، مكتبة وهبة – القاهرة، ط 2، 1400 هـ – 1980 م.

– دلالات التراكيب (دراسة تحليلة لمسائل علم المعاني)، منشورات جامعة قاريونس – بنغازي، ط 1، 1399 هـ – 1979 م.

5 – أحمد محمود كامل، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية للطباعة و النشر – بيروت، د ط، 1983 م.

6 – الأفغاني سعيد، في أصول النحو، دار الفكر – دمشق، د ط، د ت.

7 – أمين أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي – بيروت، ط 10، د ت.

8 – د. أنيس إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ط 4، 1980 م.

9 – د. بلبع عبد الحكيم، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار نهضة مصر للطباعة و النشر – القاهرة، ط 2، 1969 م.

10– د. البنداق محمد صالح، هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط 2، 1401 هـ 1981 م.

11- د. جطل مصطفى، نصوص و مسائل نحوية و صرفية، مديرية الكتب و المطبوعات الجامعية - حلب، د ط، 1410 هـ - 1990 م.

12- د. الجندي درويش، النظم القرآني في كشّاف الزّمخشري، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة، د ط، 1969 م.

13- د. الجويني مصطفى الصّاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه، دار المعارف بمصر، ط 2، 1986 م.

14- د. حسّان تّمام، اللغة العربية معناها و مبناها، دار الثقافة - الدار البيضاء، د ط، د ت.

15- الخطيب عبد الكريم، الإعجاز في دراسات السابقين، دار المعرفة - بيروت، ط 2، 1975 م.

16- د. خفاجي عبد المنعم و د. عبد العزيز شرف، نحو بلاغة عربية، مكتبة غريب - القاهرة، د ط، 1977 م.

17- الخولي أمين، فن القول، دار الفكر العربي - القاهرة، د ط، 1977 م.

18- د. الداية فايز، جماليات الأسلوب(الصورة الفنية في الأدب العربي)، دار الفكر - دمشق، ط 2، 1411 هـ - 1990م.

19- د. دكّ الباب جعفر، الموجز في شرح دلائل الإعجاز، دار الجليل - بيروت، ط 1، 1980 م.

20- د. دوب رابح، البلاغة عند المفسّرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الفجر للنشر و التوزيع - القاهرة، ط 1، 1997 م.

21- دويدري محمد هاشم، شرح التلخيص في علوم البلاغة، منشورات دار الحكمة - دمشق، ط 1، 1390 هـ - 1970 م.

22- د. الذهبي محمد خلال، سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر، مطبعة الأمانة - القاهرة، ط 2، د ت.

23- د. الراجحي عبده، دروس في المذاهب النّحوية، دار النهضة العربية - بيروت، ط 2، 1988 م.

24- الرافعي مصطفى صادق ، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ، مكتبة رحاب - الجزائر، د ط، د ت.

25- د. الراوي عبد الستّار، العقل و الحرية (دراسة في فكر القاضي عبد الجبّار المعتزلي)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت، ط 1، 1400 هـ - 1980 م.

26- الزرقـاني محمـد عبـد العظيـم، منـاهل العرفـان في علـوم القـرآن، دار إحيـاء الكتـب العربية - بيروت، ط 3، د ت.
27- زيدان جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، دار مكتبة الحياة - بيروت، د ط، د ت.
28- د. سلاّم محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد الأدبي، دار المعارف بمصر، د ط، 1961 م.
29- د. سويف مصطفى، الأسس النفسية للإبداع (في الشعر خاصة)، دار المعـارف بمصر، د ط، 1959 م.
30- د. الشابي علي، و أبو لبابة حسن و عبد المجيد النجار، المعتزلة بين الفكر و العمـل، الشـركة التونسية للتوزيع - تونس، ط 2، 1986 م.
31- د. صبّاغ محمد علـي زكـي، البلاغـة الشـعرية في كتـاب البيـان و التبيـين للجـاحظ، المكتبـة العصرية - صيدا، بيروت، ط 1، 1418 هـ - 1998 م.
32- د. الصالح صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين - بيروت، ط 14، 1982 م.
33- د. ضيف شوقي، البلاغة تطوّر و تاريخ، دار المعارف بمصر، ط 7، 1987 م.
34- د. طبانة بدوي.
- البيـان العربـي (دراسـة في تطـوّر الفكـرة البلاغيـة عنـد العـرب، ومناهجهـا ومصادرهـا الكبرى)، دار العودة - بيروت، ط 5، 1972 م.
- معجم البلاغة العربية، منشورات جامعة طرابلس - ليبيا، ط 1، 1395 هـ - 1975 م.
35- د. عامر فتحي أحمد، من قضايا التراث العربي، منشأة المعارف بالأسكندرية، د ط، د ت.
36- د. عبد الجليل محمد بدري، المجاز و أثره في الدرس اللغـوي، دار النهضـة العربيـة - بـيروت، د ط، 1980م.
37- د. عبد الرحمن عائشة (بنت الشاطيء)، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعـارف بمصـر، ط 5، 1977 م.
38- د. عبد المطّلب محمد، البلاغة و الأسلوبية، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، د ط، 1984 م.
39- د. عتيق عبد العزيز.
- في البلاغة العربية (المعاني، و البيان و البديع)، دار النهضة العربية - بيروت، د ت.
- في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية - بيروت د ط، 1970 م.

40- د. العمري أحمد جمال، المباحث البلاغة في ضوء قضية الإعجاز القرآني (نشأتها و تطوّرها حتّى القرن السابع الهجري)، مكتبة الخانجي - القاهرة، د ط، 1410 هـ - 1990 م.

41- د. عصفور جابر أحمد، الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي، دار المعارف بمصر، د ط، د ت.

42- عويضة كامل محمد محمد، الزمخشري المفسّر البليغ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1414 هـ - 1994 م.

43- د. عيد رجاء، فلسفة البلاغة (بين التقنية و التطور)، منشأة المعارف بالأسكندرية، ط 2، د ت.

44- قطب سيد.

- التصوير الفني في القرآن، دار الشروق - بيروت، ط 7، 1402 هـ - 1982 م0

- في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت، ط 8، 1399 هـ - 1979 م.

45- كفافي محمد عبد السلام و عبد ا لله الشريف، في علوم القرآن (دراسات و محاضرات)، دار النهضة العربية - بيروت، د ط، 1981 م.

46- د. المبارك مازن، الموجز في تاريخ البلاغة العربية، دار الفكر - دمشق، ط 2، 1979 م.

47- مخلوف عبد الرؤوف، الباقلاني و كتابه إعجاز القرآن، منشورات دار مكتبة - بيروت، د ط، 1978 م.

48- المراغي أحمد مصطفى، علوم البلاغة (البيان و المعاني و البديع)، دار القلم - بيروت، د ط، د ت.

49- د. المطعني عبد العظيم، المجاز في اللغة و القرآن الكريم بين الإجازة و المنع، مكتبة وهبة - القاهرة، ط 2، 1414 هـ 1993 م.

50- د. مطلوب أحمد، القزويني وشروح التلخيص، منشورات مكتبة النهضة - بغداد، ط 1، 1967 م.

51- د. مكرم عبد العالي سالم و د. عمر أحمد مختار، معجم القراءات القرآنية، مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1402 هـ - 1982 م.

52- الملاّحويش عمر، تطوّر دراسات إعجاز القرآن و أثرها في البلاغة العربية، مطبعة الأمّة - بغداد، د ط، 1972 م.
53- د. مندور محمد، في الميزان الجديد، مكتبة نهضة مصر و مطبعتها - القاهرة، د ط، د ت.
54- د - ناجي محمد عبد الحميد، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع - بيروت، ط 1، 1404 هـ - 1984 م.
55- نو يهض عادل، معجم المفسِّرين، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف و الترجمة و النشر - بيروت، ط 1، 1403 هـ - 1983 م.
56- الهاشمي أحمد، جواهر الأدب في أدبيات و إنشاء لغة العرب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 29، 1403 هـ - 1983 م.
57- د: و نسنك. أ. ي، و د: منسنج. ب، مع مجموعة من المستشرقين، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مطبعة بريل - ليدن، د ط، د ت.

الرسائل الجامعية

1 - فندي هزّاع نصر، الاستعارة بين النظرية و التطبيق حتّى نهاية القرن الخامس الهجري، إشراف: د. مصطفى ناصف، جامعة عين شمس - القاهرة.
2 - مصطفاوي عبد الجليل، ظاهرة الفصل و الوصل بين النحو و البلاغة، إشراف: د. تامر سلوم و د. محمد حموية، جامعة حلب، 1987 م.

فهرس الموضوعات

	الصفحة
المقدمـــــة:	
المدخل: أثر المعتزلة في الدرس البلاغي.	1 – 38
تمهيد:	2 – 4
1 – بِشر بن المعتمر:	5 – 8
2 – الجاحظ:	8 – 18
3 – الرمّاني:	18 – 25
4 – ابن جنّي:	25 – 38
الفصل الأوّل: فنّ التشبيه:	39 – 93
تمهيد:	40 – 46
1 – أنواع التشبيه في الكشّاف:	46 – 61
أ – التشبيه المفرد:	48 – 51
ب – التشبيه البليغ:	51 – 53
ج – التشبيه المقلوب:	53 – 55
د – التشبيه المفرّق و التشبيه المركّب:	55 – 59
هـ – التشبيه التخييلي:	59 – 61
2 – الأدوات و الوجه:	61 – 71
أ – أداة التشبيه:	61 – 64
ب – وجه الشبه:	64 – 71
3 – بين التشبيه و التمثيل:	71 – 82
4 – المثل:	82 – 93
الفصل الثّاني: المجاز اللغوي:	94 – 152

تمهيد: 95 —102

القسم الأول: الاستعارة: 103 —133

1 – بين الاستعارة و التشبيه: 104 —108

2 – الاستعارة و أقسامها في الكشّاف: 108 —122

أ – الاستعارة التصريحية: 111 —114

ب – الاستعارة المكنيّة: 114 —116

ج – الاستعارة المجرّدة و المرشَّحة: 116 —119

د – الاستعارة الأصلية و التّبعية: 119 —122

3 – الاستعارة و التمثيل: 122 —125

4 – استعارة الألفاظ: 125 —129

5 – استعارة الحروف: 129 —133

القسم الثّاني: المجاز المُرسَل: 134 —153

1 – السّببيّة و المسبَّبيّة: 137 —141

أ – إقامة المسبَّب مقام السبّب: 137 —140

ب – إقامة السّبب مقام المسبَّب: 140 —141

2 – الجزئية: 141 —143

3 – الكلّية: 143 —146

4 – اعتبار ماكان: 146 —147

5 – اعتبار ما يكون: 147 —148

6 – المحلّية: 148 —149

7 – الحالّية: 149 —150

8 – المجاورة: 150 —151

9 – الآلية: 151 —152

الفصل الثالث: المجاز العقلي: 153 —196

تمهيد:

1 – بين المجاز الإسنادي و الاستعارة: 154 –167

2 – ملابساتُ المجاز الإسنادي و علاقاتُه: 167 –170

أ – السّببيّة: 171 –183

ب – الفاعليّة: 173 –175

ج–المفعوليّة: 175 –176

د – المصدريّة: 176 –178

ر – الزمانية و المكانية: 178 –180

3 – ملابسات أخرى: 180 –183

أ – وصف الشيءِ بصفة مُحدِثِه أو صاحبه: 183 –192

ب – إسناد الفعل إلى الجميع: 184 –186

ج – إسناد الفعل إلى الجارحة: 186 –188

د – ملابسة الإضافة: 189 –190

4 – مجاز الحذف: 190 –192

192 –196

الفصل الرابع: الكناية و التّعريض: 197 –245

تمهيد: 197 –204

1 – الكناية: 204 –216

2 – أنواع الكناية في الكشّاف: 216 –223

أ – كناية الموصوف: 216 –219

ب – كناية الصّفة: 219 –222

ج – كناية النّسبة: 222 –223

3 – التّعريض: 223 –229

4 – بلاغة الكناية و التّعريض: 229 –245

الفصل الخامس: إضافاتُ الزمخشري و جهوده في دراسة صور البيان: 246 –318

القسم الأول: إضافات الزمخشري: 247 – 278

تمهيد: 248 – 255

1 – مفهوم البيان عند الزمخشري: 255 – 259

2 – إضافات الزمخشري البيانية و أثرها دراسات المتأخّرين: 259 – 278

أ – فنّ التّشبيه: 260 – 267

ب – المجاز اللغوي: 267 – 272

ج – المجاز العقلي: 272 – 273

د – الكناية و التعريض: 273 – 278

القسم الثاني: جهود الزمخشري في دراسة صور البيان: 279 – 318

تمهيد: 280 – 284

1 – بلاغة النّظم القرآني: 284 – 301

2 – دلالات التراكيب البيانية: 301 – 313

3 – دلالات الألفاظ: 313 – 318

الخاتمة: 319 – 321

فهرس الآيات: 322 – 331

فهرس الأحاديث: 332

فهرس القوافي: 333 – 340

فهرس المصادر: 341 – 350

فهرس المراجع: 351 – 355

فهرس الموضوعات: 356 – 359